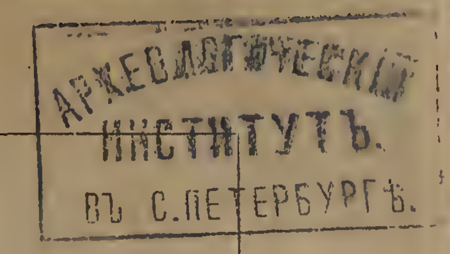





THE LIBRARY OF CONGRESS




# ИЗЛОЖЕНІЕ ВѢРЫ

# ЦЕРКВИ АРМЯНСКІЯ,

НАЧЕРТАННОЕ НЕРСЕСОМЪ, КАѲОЛИКОСОМЪ АРМЯНСКИМЪ ПО ТРЕБОВАНІЮ БОГОЛЮБИВАГО ГОСУДАРЯ ГРЕКОВЪ МАНУИЛА.

Историко-догматическое изслѣдованіе въ связи съ вопросомъ о возсоединеніи армянской церкви съ православною.

*И. Троицкаго.*

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Печатано въ типографіи А. И. Поповицкаго и Ѳ. Г. Елеонскаго. Невскій просп. № 140.
1875.

# ИЗЛОЖЕНІЕ ВѢРЫ



# ЦЕРКВИ АРМЯНСКІЯ,



НАЧЕРТАННОЕ НЕРСЕСОМЪ, КАѲОЛИКОСОМЪ АРМЯНСКИМЪ, ПО ТРЕБОВАНІЮ БОГОЛЮБИВАГО ГОСУДАРЯ ГРЕКОВЪ МАНУИЛА.

Историко-догматическое изслѣдованіе въ связи съ вопросомъ о возсоединеніи армянской церкви съ православною.

И. ТРОИЦКАГО.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Печатано въ типографіи Ѳ. Г. Елеонскаго и А. И. Поповицкаго. Невскій просп., № 140.
1875.

Печатать дозволяется, по опредѣленію Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи, 5-го февраля 1875 г.

Ректоръ Академіи, Протоіерей, *Іоаннъ Янышевъ*.

Въ 1869 году по поводу возбужденнаго тогда въ греческой богословской литературѣ вопроса о возсоединенiи Армянской церкви, съ Православною, я началъ писать для Христiанскаго Чтенiя статью подъ заглавiемъ: «Къ вопросу о сближенiи Армянской церкви съ Православною». Начало этой статьи было напечатано въ Январской кн. упомянутаго журнала и два продолженiя въ Майской кн. за тотъ же годъ и въ Октябрской за 1870. Но тщательное изученiе исторiи вопроса, подавшаго поводъ къ моей статьѣ, привело меня къ убѣжденiю, что вопросъ этотъ слишкомъ сложенъ и серьёзенъ для того, чтобы пытаться рѣшать его въ журнальной статьѣ и что онъ заслуживаетъ особаго спецiальнаго изслѣдованiя. Результатомъ этого убѣжденiя было прекращенiе моей статьи въ Христiанскомъ чтенiи и появленiе на свѣтъ изслѣдованiя, предлагаемаго мною благосклонному вниманiю образованной публики.

Планъ моего изслѣдованiя и въ цѣломъ и въ подробностяхъ опредѣлялся его предметомъ. Такъ какъ вопросъ о способахъ къ возсоединенiю Армянской церкви съ Православною тѣсно связанъ съ вопросомъ о томъ, существуетъ-ли между ними разногласiе въ догматѣ, или не существуетъ; то прежде чѣмъ приступить къ разсмотрѣнiю вопроса о способахъ къ ихъ возсоединенiю, я долженъ былъ поставить и рѣшить вопросъ о томъ, есть-ли между ними разногласiе въ догматѣ? А такъ какъ этотъ вопросъ могъ быть удовлетворительно разрѣшенъ лишь чрезъ сличенiе вѣроученiя той и другой церкви, то я и долженъ былъ прежде всего приступить къ изученiю и сравненiю памятниковъ ихъ вѣроученiя. Сравненiе

этихъ памятниковъ en masse, благодаря ихъ многочисленности и разнообразію, обѣщало громадныя неудобства при сомнительныхъ результатахъ, и потому я предпочелъ взять за основу для сравненія одинъ какой-либо изъ догматическихъ памятниковъ вѣроученія Армянской церкви, но такой, въ которомъ возможно полно и обстоятельно излагалось бы ея вѣроученіе, и который признавался-бы ею оффиціально за свое Исповѣданіе вѣры instar symboli, и сравнить заключающееся въ немъ вѣроученіе Армянской церкви съ вѣроученіемъ церкви Православной, изложеннымъ въ ея вѣроопредѣленіяхъ. А такъ какъ тому и другому требованію вполнѣ отвѣчало «Изложеніе вѣры Армянскія церкви, начертанное Нерсесомъ каѳоликосомъ армянскимъ по требованію Боголюбиваго государя грековъ Мануила» Комнина во второй половинѣ XII вѣка; то на немъ и остановился мой выборъ.

Принимая этотъ догматическій памятникъ вѣроученія Армянской церкви за то, за что онъ самъ себя выдаетъ и за что принимаетъ его Армянская церковь, я долженъ былъ прежде всего опредѣлить характеристическія особенности документовъ, къ числу которыхъ онъ себя причисляетъ, чтобы установить точку зрѣнія, съ которой я долженъ разсматривать этотъ памятникъ и опредѣлить тѣ требованія, которыя я могъ и долженъ былъ къ нему предъявить въ силу его принадлежности къ этой категоріи. Вотъ почему въ первой главѣ своего изслѣдованія я дѣлаю краткій очеркъ происхожденія, церковнаго употребленія и значенія символовъ и исповѣданій вѣры вообще и символовъ и исповѣданій вѣры Армянской церкви въ частности. Говоря о послѣднихъ, я опредѣляю и мѣсто, занимаемое между ними «Изложеніемъ вѣры», избраннымъ мною для сравненія съ православными вѣроизложеніями. Литература этого вопроса указана въ самомъ изслѣдованіи.

Установивши такимъ образомъ точку зрѣнія на избранной мною для указанной цѣли догматическій памятникъ, я долженъ былъ вслѣдъ затѣмъ прочно установить для себя его текстъ. Незнаніе оригинальнаго языка, на которомъ онъ написанъ, вынуждало меня обратиться къ переводамъ, и, собравши возможно большее ихъ количество, установить для себя если не букву, то по крайней мѣрѣ точный смыслъ его путемъ сравненія ихъ. Такихъ переводовъ мнѣ

удалось собрать шесть: а) греческій, современный самому подлиннику, изданный кардиналомъ Маи въ VI томѣ его Scriptorum Veterum nova collectio. Romae. 1832., б) русскій, сдѣланный покойнымъ Худобашевымъ и изданный имъ въ Историческихъ памятникахъ вѣроученія Армянской церкви, относящихся къ XII столѣтію. СПБ. 1847. в) латинскій, сдѣланный съ греческаго текста, напечатаннаго у Маи и приложенный имъ къ этому тексту, г) два латинскихъ перевода важнѣйшихъ мѣстъ «Изложенія», сдѣланные съ оригинальнаго текста Галаномъ и Шрёдеромъ и помѣщенные первымъ въ его Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana ex ipsis Armenorum Patrum et doctorum testimoniis, in duas partes, historialem et controversialem divisae. Romae. MDCLXXXX, in f°, вторымъ въ его Thesaurus linguae Armenicae, antiquae et hodiernae. Amstelodami. MDCCXI, и д) наконецъ, французскій, напечатанный въ Histoire dogmes, traditions et liturgie de l'Eglise Armenienne Orientale. Paris. 1855, принадлежащемъ неизвѣстному автору.

Изъ всѣхъ перечисленныхъ переводовъ наибольшее довѣріе къ себѣ и надежды возбуждали два первые, такъ какъ первый былъ сдѣланъ подъ непосредственнымъ наблюденіемъ самого автора, а второй — современнаго переводчику главы Армянской церкви, католикоса Нерзеса Ѵ, и слѣд. оба получали оффиціальный характеръ. Авторитетъ этихъ высокихъ лицъ, не говоря уже объ ученомъ авторитетѣ самихъ переводчиковъ, самъ по себѣ ручался за вѣрность ихъ подлиннику. Тщательное же сличеніе указанныхъ переводовъ другъ съ другомъ и съ прочими, перечисленными выше, окончательно убѣдили меня, что я имѣю въ нихъ точно переданный текстъ подлинника.

Установивши такимъ образомъ текстъ «Изложенія» я получалъ возможность приступить къ дѣлу, опираясь на прочную почву. Ближайшій ходъ моихъ работъ по анализу заключавшагося въ Изложеніи ученія Армянской церкви и опредѣленію его отношенія къ ученію церкви Православной опредѣлялся заявленіями автора Изложенія. Отправляя свое Изложеніе къ императору Мануилу, авторъ увѣрялъ его во 1-хъ въ томъ, что оно заключаетъ въ себѣ точное выраженіе ученія Армянской церкви, во 2-хъ, что это ученіе, какъ

оно формулировано въ Изложеніи, совершенно согласно съ ученіемъ Православной церкви, и въ 3-хъ, что не имѣетъ ничего общаго съ Монофизитствомъ Вслѣдствіе этихъ заявленій мнѣ предстояло разсмотрѣть и рѣшить во 1-хъ, дѣйствительно-ли въ разсматриваемомъ мною Изложеніи заключается ученіе Армянской церкви, во 2-хъ дѣйствительно-ли это ученіе, какъ оно формулировано въ Изложеніи, совершенно согласно съ ученіемъ Православной церкви, и въ 3-хъ, дѣйствительно-ли оно не имѣетъ ничего общаго съ Монофизитствомъ?

Очевидно, для правильнаго рѣшенія всѣхъ этихъ вопросовъ, я долженъ былъ опредѣлить отношеніе Изложенія во 1-хъ, къ символамъ Армянской церкви, во 2-хъ, къ символамъ и вѣроопредѣленіямъ церкви Православной и въ 3-хъ къ символамъ и исповѣданіямъ Монофизитскимъ.

Текстъ всѣхъ трехъ принимаемыхъ Армянскою церковію символовъ я нашелъ въ «Исповѣданіи христіанскія вѣры Армянскія церкви, переведенномъ съ Армянскаго на Россійскій языкъ и изданномъ тщаніемъ Преосвященнаго Іосифа, Архіепископа всего Армянскаго народа, обитающаго въ Россіи, и кавалера князя Аргутинскаго-Долгорукаго. Въ Санктпетербургѣ. 1799. Такъ какъ это былъ текстъ, оффиціально авторизованный высшимъ представительствомъ Армянской церкви, то я имѣлъ полное право на немъ и остановиться: но такъ какъ это былъ все-таки не оригинальный, а лишь переводный текстъ, то я счелъ не лишнимъ имѣть при немъ и другіе переводные тексты, какіе можно было достать. Всѣ они указаны въ самомъ изслѣдованіи. Самый же процессъ сравненія разсматриваемаго мною Изложенія съ текстомъ символовъ былъ значительно облегченъ для меня профессоромъ Христіанійскаго университета (въ Норвегіи) г. Каспари, который въ своемъ превосходномъ трудѣ подъ заглавіемъ Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania. 1866—1869 (въ двухъ томахъ), первый изъ ученыхъ символистовъ обратилъ вниманіе на символы Армянской церкви и подвергъ ихъ тщательному ученому изслѣдованію. Сравненіе «Изложенія» съ текстомъ символовъ привело меня къ убѣжденію, что оно есть ничто иное, какъ «Изложеніе пространнаго символа (expositio

symboli) Армянской церкви вообще (выводъ, къ которому уже раньше меня пришелъ Шредеръ относительно всѣхъ перечисленныхъ у него исповѣданій вѣры Армянской церкви въ своемъ цитованномъ выше Thesaurus, хотя и неизвѣстнымъ мнѣ путемъ) и съ особенной обстоятельностью излагаетъ въ частности одно специальное положеніе этого символа, указанное мною въ самомъ изслѣдованіи.

Изъ символовъ и вѣроизложеній Православной церкви я взялъ для сравненія съ «Изложеніемъ» вѣроопредѣленія IV и VI вселенскихъ соборовъ, такъ какъ въ нихъ специально формулировано ученіе Православной церкви по вопросамъ, затрогиваемымъ въ Изложеніи.

Изъ уцѣлѣвшихъ до нашего времени символовъ и вѣроизложеній монофизитскихъ я избиралъ для той же цѣли наиболѣе компетентныя и съ церковной и съ научной точки зрѣнія.

Методъ, котораго я держался при сравненіи Изложенія съ тѣми и другими вѣроизложеніями выясненъ и мотивированъ въ самомъ изслѣдованіи, равно какъ точно формулированы и выводы, къ которымъ привело меня сравненіе.

Наибольшія затрудненія представляло выясненіе генезиса и постепеннаго развитія монофизитскаго воззрѣнія сравнительно съ православнымъ. Правильное научное изученіе и выясненіе этого воззрѣнія сдѣлалось возможнымъ лишь со времени собранія въ одно цѣлое и обнародованія сохранившихся доселѣ памятниковъ монофизитской литературы сначала кардиналомъ Маи въ VII т. P. I. Scriptorum Veterum nova collectio. Romae. 1833. и потомъ Гизелеромъ въ его Commentationis, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur. Particulae duae. Gottingae. 1835. 1838. in 4°. Собранные здѣсь, жалкіе впрочемъ, остатки богатой нѣкогда монофизитской литературы дали возможность ученымъ богословамъ познакомиться съ монофизитствомъ не по изложеніямъ его противниковъ, а по изложеніямъ его сторонниковъ. Этой возможностью первый и воспользовался самъ Гизелеръ какъ въ поименованномъ выше сборникѣ, такъ и въ своемъ Lehrbuch der Kirchengeschichte. B. I. Abth. 2. Bonn. 1845. а вслѣдъ за нимъ и другіе ученые богословы. Ихъ многочисленныя работы и особенно капитальные труды Баура Die christ-

liche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen. 1841. 1842. 1843 (въ трехъ томахъ) и Дорнера Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste. Berlin. 1851. 1853. (въ двухъ томахъ) весьма существенно облегчили мнѣ мой собственный трудъ.

Опредѣленіемъ отношеній Изложенія къ символамъ армянской церкви, равно какъ къ православнымъ и монофизитскимъ вѣроизложеніямъ вопросъ о характерѣ первой догматической половины его исчерпывался вполнѣ. Переходя затѣмъ къ анализу второй половины я считалъ нужнымъ и здѣсь прежде всего установить точку зрѣнія, съ которой я обязывался разсматривать и оцѣнивать эту часть «Изложенія». Но такъ какъ здѣсь излагались обрядовыя и дисциплинарныя особенности Армянской церкви сравнительно съ Православною, а въ между-церковной практикѣ давнымъ давно установилась уже прочно извѣстная точка зрѣнія на эти разности, то мнѣ оставалось лишь принять ее какъ готовую и обязательную для себя.

Утвердившись на этой традиціонной точкѣ зрѣнія, я считалъ себя обязаннымъ возбуждать и разрѣшать относительно всѣхъ, затрогиваемыхъ въ этой части Изложенія обрядовыхъ и дисциплинарныхъ особенностей Армянской церкви, лишь два вопроса: а) въ чемъ онѣ состоятъ, и б) имѣютъ ли и какую именно связь съ исторіей и догматикой монофизитства?

Эта часть Изложенія представляла значительно больше затрудненій, чѣмъ первая, и потребовала значительно бóльшихъ трудовъ. Приходилось не только изучать обширную литературу каждаго изъ разнообразныхъ вопросовъ, здѣсь затрогиваемыхъ, но и пополнять многочисленные пробѣлы въ ней изученіемъ ея рукописныхъ памятниковъ. Затрудненія, представляемыя этими пробѣлами, были устранены при помощи Московской сvнодальной библіотеки рукописей, представляющей драгоцѣнное собраніе памятниковъ греческой богословской литературы—особенно среднихъ вѣковъ—вообще и по вопросамъ, затрогиваемымъ въ разсмотрѣнномъ мною Изложеніи въ частности. При этомъ долгомъ считаю засвидѣтельствовать свою глубочайшую признательность и благодарность завѣдующему этой

библіотекой, почтенному сvнодальному ризничему, о. іеромонаху Іосифу, за предупредительное содѣйствіе мнѣ во время моихъ занятій въ означенной библіотекѣ, и глубокоуважаемому настоятелю здѣшней греческой посольской церкви, о. архимандриту Неофиту Пагидасъ, за столь же предупредительное содѣйствіе къ возстановленію текста и смысла нѣкоторыхъ памятниковъ, сохранившихся въ неудовлетворительномъ состояніи.

Чрезъ выясненіе происхожденія и смысла обрядовыхъ и дисциплинарныхъ особенностей Армянской церкви и установленіе генетической связи второй половины Изложенія съ первою, вопросъ о томъ, существуетъ ли между Армянской и Православной церквами разногласіе въ догматѣ разрѣшался въ утвердительномъ смыслѣ.

Это рѣшеніе я и могъ бы взять за точку опоры для постановки и рѣшенія вопроса о способахъ къ ихъ возсоединенію. Но не желая брать на себя отвѣтственности за поспѣшность въ столь важномъ для между—церковныхъ отношеній вопросѣ, я счелъ нужнымъ провѣрить это рѣшеніе живымъ свидѣтельствомъ самихъ церквей и предварительно поставить и рѣшить вопросъ о томъ, признавали ли сами церкви, что между ними существуетъ разногласіе въ догматѣ?

Постановка этого вопроса потребовала отъ меня выясненія взгляда обѣихъ церквей другъ на друга.

Данныхъ для этого я нашелъ достаточно въ фактическихъ отношеніяхъ церквей, въ оффиціальныхъ документахъ, которыми онѣ по временамъ обмѣнивались, въ ихъ богослужебной практикѣ, въ произведеніяхъ представителей ихъ богословской науки, и наконецъ въ трудахъ греческихъ и армянскихъ историковъ. Все здѣсь найденное указано мною въ подлежащихъ мѣстахъ въ самомъ изслѣдованіи.

Трудами армянскихъ историковъ, оказавшимися особенно полезными для меня по богатству сохранившихся въ нихъ свѣдѣній и откровенной прямотѣ ихъ изложенія, я пользовался отчасти въ русскихъ переводахъ гг. Патканова, Эмина и др., отчасти во французскихъ — Сэнъ-Мартэна, Дюлорье, Ланглуа и Броссе. Послѣднимъ трудомъ нашего почтеннаго академика (Collection d'historiens Arme-

niens. M. Brosset. t. I. St. Pétersbourg 1874), равно какъ его интересными сообщеніями въ Mélanges Asiatiques, t. VII. Livr. 2 et 3. St. Pétersbourg 1874, я могъ воспользоваться только отчасти, такъ какъ они вышли въ свѣтъ уже послѣ того, какъ большая часть моей книги была напечатана.

Изъ богословскихъ ученыхъ трудовъ, спеціально посвященныхъ исторіи и ученію Армянской церкви особенно важную услугу оказалъ мнѣ громадный трудъ Галана (цитованный выше), проводящій правда ложную тенденцію, но драгоцѣнный по богатству собранныхъ въ немъ матеріаловъ, почерпнутыхъ изъ первыхъ источниковъ армянской письменности, доступныхъ только арменистамъ. На ряду съ трудомъ Галана немаловажную услугу оказали мнѣ также труды Чамчіана History of Armenia. Calcutta. 1827 и Серпоса Compendio storico di memorie cronologiche concernenti la religione e la morale della nazione Armena. In Venezia. 1786.

Получивши утвердительный отвѣтъ и на этотъ вопросъ, я не только получалъ возможность поставить вопросъ о способахъ къ возсоединенію Армянской церкви съ Православною, но и имѣлъ уже готовый отвѣтъ на этотъ вопросъ: онъ получался самъ собою въ видѣ логическаго заключенія изъ двухъ данныхъ посылокъ. Такъ какъ изъ предъидущаго выяснилось, что не только существуетъ между церквами разногласіе въ догматѣ, но и что это разногласіе было всегда сознаваемо и признаваемо самими церквами, то, очевидно, правильное возсоединеніе ихъ возможно лишь путемъ устраненія этого разногласія. Тѣмъ не менѣе и здѣсь я не ограничиваюсь простымъ формулированіемъ этого положенія, а демонстрирую его на исторической почвѣ посредствомъ очерка теорій, практиковавшихся между церквами и церковными обществами по вопросу о возсоединеніи и опредѣленія теоретическаго и практическаго значенія проэкта возсоединенія армянской церкви съ православною, изложеннаго преосвященнымъ Григоріемъ Хіосскимъ въ своемъ сочиненіи Περὶ ἑνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς Ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἐν Κωνςαντινουπόλει. 1871.

Во взглядѣ на сущность разногласія между Православной и Армянской церквами, равно какъ и на способъ возсоединенія ихъ я

расхожусь съ преосвященнымъ Григоріемъ, но совершенно схожусь съ высокочтимымъ пастыремъ Хіосской церкви въ желаніи «содѣйствовать по мѣрѣ моихъ силъ достиженію этой священной цѣли» и, подобно ему, «смиренно повергаю мое мнѣніе объ этомъ предметѣ на судъ и разсмотрѣніе единой, святой, каѳолической и апостольской церкви, которая есть *единый* непогрѣшимый судія въ дѣлахъ церковныхъ».

## ГЛАВА I.

## Церковные символы и исповѣданія вѣры вообще и символы и исповѣданія вѣры Армянской церкви вчастности.

Происхожденіе и употребленіе символовъ въ древней вселенской церкви и ихъ отличительная особенность. Происхожденіе «вѣроопредѣленій» и «исповѣданій вѣры» и ихъ отношеніе къ символамъ. Происхожденіе символовъ въ армянской церкви. Предполагаемый первоначальный символъ этой церкви. Употребляемые нынѣ при крещеніи, богослуженіи и проч. символы. Важнѣйшія исповѣданія вѣры и мѣсто занимаемое между ними «Изложеніемъ вѣры церкви Армянскія» Нерзеса Благодатнаго.

---

Ядромъ всѣхъ церковныхъ символовъ послужили слова Спасителя, сказанныя апостоламъ при отправленіи ихъ на проповѣдь евангелія: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мѳ. 28, 19). Обратившись въ самомъ же началѣ евангельской проповѣди въ крещальную формулу, которою Апостолы и ихъ помощники и преемники оглашали и крестили вступавшихъ въ лоно церкви, они изъ этой формулы мало по малу развились въ такъ называемые символы вѣры. Процессъ этого развитія не только во всѣхъ дошедшихъ до насъ символахъ, но и въ какомъ либо одномъ изъ нихъ не можетъ быть прослѣженъ даже приблизительно по дошедшимъ до насъ памятникамъ первобытной церковной письменности. Старинное мнѣніе о непосредствен-

номъ апостольскомъ происхожденіи такъ называемаго апостольскаго символа по буквѣ въ настоящее время не находитъ себѣ защитниковъ уже и между католическими учеными [1], упорнѣе всѣхъ остальныхъ отстаивавшими это мнѣніе. А заступившія его мѣсто гипотезы Гана [2]) о развитіи такъ называемыхъ «правилъ вѣры» изъ апостольскаго символа (представляющаго будто бы первую ступень развитія крещальной формулы) и Штокмейера [3]) о развитіи, на оборотъ, апостоль-

---

[1]) См. между прочимъ Hergenröther de Catholicae Ecclesiae primordiis. Ratisbonae 1851. p. 122—123. Впрочемъ этого мнѣнія, возобновленнаго въ 1825 г. Грундтвигомъ (въ сочиненіи Kirkens Gienmaele. 1825. Отвѣтъ церкви), и до сихъ поръ держатся его послѣдователи въ Датской церкви. См. Wesen und Bedeutung des Grundvigianismus in der Danischen Kirche, von Chr. Hansen. Kiel 1863 и System der Christlich-kirchlichen Katechetik von Karl Adolph Gerhard Zezschwitz. Leipsig. 1864. B. II. S. 75.

[2]) Принимая такъ называемый апостольскій символъ за «первичное изложеніе крещальной формулы», Ганъ въ своей Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholische Kirche и особенно въ своихъ статьяхъ объ отношеніи regulae fidei къ апостольскому символу, помѣщенныхъ въ 1 и 2 №№ Theologisch-Kirchlichen Annalen за 1842 г., старается доказать, что κάνων τῆς ἀληθείας Иринея (contra haereses 1, c. 10, n. 1) и Оригена (de principiis, praef. n. 4, 5) и regula fidei Тертулліана (de virginibus velandis c. 1, adversus Praxeam c. 2. de praescriptionibus c. 13) и Новаціана (de Trinitate c. 1, 9 29) представляютъ ничто иное, какъ свободное изложеніе (expositio) этого символа и слѣд. regulae fidei развились изъ этого символа и представляютъ третій моментъ въ развитіи крещальной формулы.

[3]) Въ своемъ небольшомъ, но весьма дѣльномъ рефератѣ, представленномъ на годичное собраніе общества швейцарскихъ проповѣдниковъ 23 іюля 1845 г. на предложенную обществомъ тему: Wann und aus welche Veranlassungen ist das apostolische Symbolum enstanden und welche Bedeutung hat dasselbe für die Kirche überhaupt und insbesondere auch für unsere Zeit, *Штокмейеръ* въ противоположность Гану принимаетъ regula fidei за первоначальную, недостаточно развитую формулу символа, изъ которой впослѣдствіи постепенно развился textus receptus такъ называемаго апостольскаго символа на ряду со всѣми другими формами древнихъ символовъ, и такимъ образомъ въ regula fidei видитъ второй моментъ развитія крещальной формулы, а въ символахъ-третій и послѣдній. Къ мнѣнію Штокмейера примыкаетъ Гёфлингъ въ своемъ капитальномъ трудѣ Das Sacrament der Taufe. Dogmatisch, historisch, liturgisch, dargestellt von Joh. Wilg. Friedrich Höfling. Erlan-

скаго символа изъ «правилъ вѣры», не смотря на остроуміе и эрудицію, потраченныя и авторами и сторонниками и той и другой, въ сущности выясняютъ процессъ развитія символовъ (съ хронологической стороны) весьма неудовлетворительно, такъ что поневолѣ приходится примѣнить ко всѣмъ вообще символамъ слова Горація, столь удачно примѣненныя Штокмейеромъ къ символу апостольскому: crescit occulto velut arbor aevo [1]). Въ IV вѣкѣ, когда они впервые дѣлаются извѣстными въ сохранившихся до насъ формахъ, мы видимъ ихъ уже въ полномъ развитіи. А такъ какъ не только каждая частная церковь, но и каждый частный представитель ея могъ свободно излагать свою вѣру въ формѣ символа и, въ случаѣ нужды, представлять этотъ символъ церкви, или церковному собору, въ качествѣ свидѣтельства своего православія, то и не мудрено, если церковная письменность вскорѣ была наводнена символами. Но уже въ V вѣкѣ этой свободѣ частныхъ лицъ составлять символы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самому развитію символовъ былъ положенъ конецъ III вселенскимъ соборомъ, который 7 правиломъ своимъ безусловно запретилъ кому бы то ни было на будущее время «произносити, или писати, или слагати иную вѣру (или, что тоже, символъ вѣры), кромѣ опредѣленныя отъ святыхъ отецъ въ Никеи градѣ со святымъ Духомъ собравшихся» [2]). Вслѣдъ за тѣмъ

gen 1859. B. 1. S. 223—225. *Гидеръ* въ своей статьѣ подъ словомъ Glaubenregel, помѣщенной въ V т. Real-Encyclopaedie Герцога, выступаетъ съ мнѣніемъ о параллельномъ, но совершенно независимомъ развитіи и regula fidei и apostolicum Symbolum изъ крещальной формулы. *Твестенъ* въ Vorlesungen über Dogmatik. Hamb. 1826. B. 1. S. 125. и *Саккъ*, *Пичь* и *Люкке* въ своемъ совмѣстномъ произведеніи Über das Ansehen der heil. Schrift und ihr Verhältniss zur Glaubensregeln. Bonn. 1827, направленномъ противъ Дельбрюка, высказываются за полное почти тождество regula fidei съ symbolum apostolicum. За полное тождество объявляютъ себя *Денцингеръ* въ своемъ Enchiridion symbolorum et definitionum... Wirceburgi. 1854. p. 1, и *П. В. Чельцовъ* въ Древнихъ формахъ символа вѣры, стр. 75—76.

[1]) Stockmeyer, lib. cit. S. 27.

[2]) См. книгу правилъ св. Апостолъ, св. соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ и св. Отецъ. Москва. 1862 г., стр. 70.

не только всѣ символы частныхъ представителей церкви, но и символы частныхъ церквей были мало по малу вытѣснены изъ церковнаго употребленія сначала Никейскимъ, а потомъ Константинопольскимъ символомъ [1]), который получилъ характеръ и значеніе вселенскаго и которому въ силу этого было наконецъ усвоено покрайней мѣрѣ на востокѣ—исключительно названіе «символа» и «святаго символа» (ἅγιον σύμβολον), сдѣлавшееся такимъ образомъ изъ нарицательнаго собственнымъ для этой формы символа [2]).

Такъ какъ процессъ развитія символовъ и доселѣ еще не выясненъ удовлетворительно, то и церковное употребленіе ихъ можетъ считаться выясненнымъ вполнѣ удовлетворительно лишь съ того момента, когда они развились до textus receptus. Правда, есть основанія думать, что и въ тѣхъ неизвѣстныхъ намъ формахъ, какія имѣли они въ первые три вѣка христіанства, они служили въ сущности тѣмъ же церковнымъ потребностямъ, какимъ служили они и потомъ, когда уже окончательно отлились въ существующія теперь формы. Вызванные къ существованію потребностями и цѣлями крещенія, они, конечно, и служили первоначально этимъ потребностямъ и цѣлямъ,—именно, давали вступавшимъ въ нѣдра церкви краткое и точное изложеніе основныхъ истинъ христіанской вѣры, составлявшихъ ядро устнаго и письменнаго «апостольскаго преданія». Но способъ ихъ употребленія при крещеніи, по неизвѣстности ихъ первоначальныхъ формъ и отсутствію точныхъ и обстоятельныхъ указаній въ церковной литературѣ того времени, не можетъ быть опредѣленъ съ

---

[1]) См. между прочимъ, De-Rubeis, Dissertatio II, cap. II, n. 5, cap. III, n. 2, у Миня въ Patrologiae cursus completus, t. CXLII (seria qraeca) и Caspari, Quellen, II, S. 27—28.

[2]) Вообще же это названіе привилось къ символамъ на востокѣ не раньше V в. А дотолѣ они назывались здѣсь преимущественно «вѣрою» (πίστις) Caspari Quellen, 1. S. 24. О другихъ названіяхъ символовъ см. *П. В. Чельцовъ*, Древнія формы символа вѣры православной церкви, стр. 18.

удовлетворительной точностью. Весьма также вѣроятно, что въ самый ранній періодъ своего развитія, когда они едва не отождествлялись еще съ крещальною формулой, они стали уже служить и полемико-апологетическимъ цѣлямъ церкви и опять ближайшимъ образомъ въ связи съ потребностями крещаемыхъ, которымъ, благодаря раннему развитію еретичества въ церкви, нужно было дать не только комплексъ основныхъ истинъ, необходимыхъ для спасенія, но и *образъ здравыхъ словесъ* (1 Тим. 6, 12), сколько для различенія истиннаго ученія отъ ложнаго, столько же и для посрамленія послѣдняго первымъ. Такъ какъ потребность въ краткомъ и точномъ изложеніи основныхъ истинъ вѣры необходимыхъ для спасенія, съ одной стороны для легчайшаго удержанія въ памяти, съ другой для провѣрки ими постоянно возникавшихъ ложныхъ ученій, существовала въ церкви съ первыхъ же дней ея бытія на землѣ, то трудно предположить, чтобы символы вѣры, вызванные къ существованію этой потребностью, не служили ей когда либо даже въ моментъ наименьшаго своего развитія со стороны формы [1]).

По крайней мѣрѣ въ первый же моментъ своего появленія въ церковной письменности они несомнѣнно служатъ уже обѣимъ указаннымъ цѣлямъ. Употребленіе ихъ въ древней вселенской церкви для первой цѣли въ не многихъ словахъ, по весьма полно и отчетливо обрисовываетъ г. Гидеръ у Штокмейера: «назначеніемъ символовъ было дать краткое словесное выраженіе апостольскому преданію (παράδοσις ἀποςολική),

---

[1]) Въ первоначальной, древнѣйшей схемѣ символа (словесной, или письменной, это безразлично) преобладалъ, конечно, положительный элементъ надъ полемическимъ. Въ этой своей формѣ онъ несомнѣнно былъ κήρυγμα основныхъ фактовъ и истинъ вѣры, изложенныхъ объективно, какъ думаетъ Цецвичъ (Iib cit. S. 73). Полемическій же элементъ развился въ символахъ нѣсколько позднѣе, вслѣдъ за появленіемъ ересей. Оба эти элемента весьма тонко прослѣжены въ такъ называемомъ апостольскомъ символѣ Кингомъ въ History of the apostles creed. London. 1702 и Гёртлеемъ въ Harmonia Symbolica. Oxford 1858 p. 123—155.

относительно котораго господствовало полное единство во всѣхъ (церковныхъ) общинахъ, и, слѣдовательно, несомнѣнному, основному и существенному содержанію вѣры. По сему принятіе ихъ (символовъ) ставилось какъ условіе вступленія въ церковь и признавалось знакомъ принадлежности къ ней. Отъ того члены церкви считали себя въ правѣ отлучать отъ общенія съ собою всякаго отклонявшагося отъ символа. Далѣе, при сообщеніи такъ называемымъ κατηχούμενοι или auditores такого символа, большею частію связывали съ нимъ и наставленіе въ христіанской вѣрѣ и при совершеніи крещенія крещаемые частію въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ произносили его, какъ выраженіе своей вѣры, часто даже и подписывали собственноручно. А когда вошло во всеобщее употребленіе крещеніе дѣтей, то извѣстные уже Тертулліану sponsores или fidei jussores обязаны были произносить исповѣданіе вѣры вмѣсто дитяти. Такъ же точно и позднѣе пользовались символомъ для приготовленія къ крещенію оглашенныхъ. Епископъ или пресвитеръ проходили съ ними всѣ его члены отдѣльно, и пока были въ обычаѣ позднія крещенія [1]), competentes или φωτιζόμενοι не задолго до момента крещенія выучивали наизусть символъ вѣры и молитву Господню и при самомъ актѣ крещенія произносили ихъ въ присутствіи общины. Еретики по 7 канону Лаодикійскаго собора должны были при возвращеніи своемъ въ лоно церкви произносить символъ, бывшій въ церковномъ употребленіи на мѣстѣ ихъ принятія. Такимъ образомъ символъ признавался за tessera вчиненныхъ въ militia Christi и храненіе его въ тайнѣ отъ не христіанъ относилось къ вѣрности miles» [2]).

---

[1]) Разумѣется довольно долго существовавшій въ первые вѣка христіанства обычай откладывать крещеніе на болѣе или менѣе продолжительное время (продолжавшееся нерѣдко на нѣсколько лѣтъ) отчасти съ цѣлію лучше приготовиться къ нему, отчасти чрезъ принятіе его предъ самой смертью выйти изъ сего міра чистымъ отъ грѣховной скверны.

[2]) *Штокмейеръ,* lib. cit. S. 34—35.

Употребленіе символовъ съ полемико-апологетической цѣлью весьма отчетливо обрисовывается въ практикѣ отцевъ и учителей церкви. Всѣ они въ своей полемикѣ съ еретиками опирались на символъ, какъ па незыблемое основаніе церковнаго ученія, испытывали имъ, какъ высшимъ и безоблыжнымъ критеріемъ, еретическое ученіе, и поражали оное, какъ самымъ сильнымъ и несокрушимымъ оружіемъ [1]). Въ этомъ же смыслѣ пользовалась имъ и церковь in corpore и съ одной стороны въ видахъ огражденія своего ученія отъ искаженія со стороны еретиковъ, съ другой въ видахъ усиленія этого наступательнаго и оборонительнаго оружія, вносила въ символы свои вѣроопредѣленія, направленныя противъ заблужденій еретическихъ, большею частію въ формѣ отдѣльныхъ словъ и выраженій, какъ въ свою πανοπλία. Благодаря широкому развитію язвы еретичества въ церкви и противоеретическій элементъ въ символахъ достигъ широкаго развитія.

Символъ Константинопольскій, смѣнившій символы частныхъ церквей, замѣнилъ ихъ собою и во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ употреблялись эти символы, и такимъ образомъ сдѣлался общимъ символомъ всѣхъ церквей, или вселенскимъ. Такъ, впрочемъ, было лишь на востокѣ. На западѣ, хотя онъ также былъ признанъ и принятъ въ качествѣ вселенскаго, но долженъ былъ уступить первенство такъ называемому апостольскому символу, или древнему символу Римской церкви, который и сталъ употребляться и до сихъ поръ употребляется не только въ католической, но и въ протестантскихъ церквахъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ въ какихъ употреб-

[1]) Такъ, св. Ириней Ліонскій въ своей борьбѣ съ гностиками опирался на κάνων τῆς ἀληθείας какъ на ἀρχαίον τῆς ἐκκλησίας σύστημα (eib. IV. c. 33, цитуется между прочимъ у Гана въ Bibl. der Symbole S. 67); св. Кипріанъ обличать Новаціанъ на основаніи «вопрошенія крещенія» (Opp. въ Patr. cursus compt. t, III col. 1143—1144); Кассіанъ—Несторія на основаніи символа Антіохійской церкви, въ которой онь былъ крещенъ и возрожденъ» (Opp. въ Patr. cursus comql. t, 9 lib 6 cap. 6. Относящееся сюда мѣсто приводится между прочимъ въ сочиненіи *Ив. В. Чельцова* «Древнія формы символа вѣры» стр. 46.)

ляется символъ Константинопольскій въ православныхъ церквахъ востока [1]).

По мѣрѣ развитія церковной жизни расширялось и употребленіе символовъ: изъ таинства крещенія мало по малу они перешли вообще въ церковное богослуженіе и вчастности въ литургію, а отсюда въ жизнь, школу и наконецъ въ богословскую науку: сдѣлались программою для миссіонерской дѣятельности, для катихизическихъ поученій, для школьныхъ катихизисовъ и даже для цѣлыхъ богословскихъ системъ [2]).

Въ виду основной задачи, которую всегда преслѣдовали символы и которая вызвала ихъ къ существованію, именно выражать αὐτόπιςον или ipsissima doctrina ecctesiae, *отличительной* специфической *особенностью* ихъ, сравнительно со всѣми другими произведеніями церковной письменности, *всегда*, *повсюду и всѣми* признавалась самая строгая *опредѣленность*, самая изысканная *точность*,—точность, простирающаяся нерѣдко до щепетильности, до разстановки словъ и знаковъ препинанія,—особенность до того существенно принадлежащая символамъ, что не точный символъ перестаетъ быть символомъ.

Какъ ни разнообразно было и есть церковное употребленіе символовъ и какъ ни полно отвѣчали они и отвѣчаютъ этому употребленію, но не всѣмъ потребностямъ церкви они могли удовлетворять, и особенно съ тѣхъ поръ, когда текстъ ихъ окончательно установился и огражденъ былъ отъ измѣненія безусловнымъ запрещеніемъ прибавлять къ нему что либо или убавлять. Послѣ этого запрещенія церковь должна была отказаться отъ своей прежней практики огражденія чистоты своего вѣроученія чрезъ внесеніе въ символъ словъ и выраженій, специально направленныхъ противъ той или другой ереси. Между тѣмъ, при всей своей предусмотрительно-

---

[1]) См. между прочимъ Штокмейера, lib. cit. S. 36—45.

[2]) По крайней мѣрѣ нѣкоторые ученые богословы на западѣ полагали символъ вѣры въ основу своихъ богословскихъ системъ.

сти и прозорливости, она не въ силахъ была предусмотрѣть всѣхъ будущихъ изворотовъ еретической мысли и напередъ предупредить ихъ чрезъ внесеніе въ символъ потребныхъ словъ и терминовъ. Ереси продолжали являться постоянно и вызывать на принятіе необходимыхъ мѣръ къ огражденію чистоты церковнаго вѣроученія. Съ другой стороны, по мѣрѣ развитія церковной жизни, развивались и осложнялись ея внутреннія и внѣшнія отношенія, умножались и разнообразились ея потребности и требовали новыхъ средствъ къ ихъ удовлетворенію. Первой изъ этихъ потребностей стали удовлетворять съ тѣхъ поръ «вѣроопредѣленія», послѣднимъ «исповѣданія вѣры» instar symboli.

«Вѣроопредѣленія» созданы были вселенскими соборами, слѣдовавшими за Ефесскимъ соборомъ, безусловно запретившимъ составлять новые символы. Повторяя это запрещеніе, они первые же и исполнили оное съ буквальною точностью: оставляя неприкосновеннымъ текстъ Никео-цареградскаго символа, они облекали свои догматическія опредѣленія, направленныя противъ ересей своего времени, въ форму такъ называемыхъ ὅροι или «вѣроопредѣленій», имѣвшихъ характеръ и значеніе символовъ, но не входившихъ въ ихъ составъ, а излагавшихся особо.

«Исповѣданія вѣры» instar symboli выродились изъ древнихъ символовъ, которые и замѣнили собою во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ принятый текстъ символа оказывался недостаточнымъ для извѣстной цѣли. Такъ

a) При хиротоніи епископовъ и въ восточной и западной церкви вошло въ обычай требовать отъ хиротонисуемыхъ произнесенія въ слухъ всей церкви, для доказательства чистоты своихъ вѣрованій и полнаго согласія ихъ съ ученіемъ церкви, произнесенія, кромѣ символа вѣры (на востокѣ—Никео-цареградскаго, на западѣ—Апостольскаго), еще болѣе обширныхъ и подробныхъ «исповѣданій вѣры» [1]).

---

[1]) Для востока см. Goar Εὐχολόγιον. Venetiis. 1730. in f⁰. p. 253 — 255 и

б) Во взаимныхъ сношеніяхъ представителей помѣстныхъ церквей также издавна вошло въ обычай обмѣниваться другъ съ другомъ при вступленіи на каѳедру, особыми, болѣе или менѣе пространными, исповѣданіями вѣры, въ доказательство своего православія и въ знакъ взаимообщенія [1]).

в) Исповѣданія вѣры служили также оффиціально—признаннымъ средствомъ къ оправданію епископа, заподозрѣннаго въ уклоненіи отъ чистоты церковнаго вѣроученія [2]).

г) Они употреблялись въ церковной практикѣ и съ цѣлію вообще огражденія чистоты церковнаго вѣроученія, и даже установившихся и освященныхъ временемъ церковныхъ обычаевъ, отъ намѣреннаго или ненамѣреннаго искаженія, т. е. съ тоюже цѣлію, съ какою преимущественно употреблялись символы въ практикѣ дневней церкви [3]).

---

«Чинъ древнія Восточныя православныя христіанскія церкве, како боголюбезнѣйшимъ митрополитомъ, архіепископомъ и епископомъ подобаетъ, во время, егда возводимъ кто на кійждо престолъ, творити народно символа извѣстно, Спб. 1719, въ 4 д. 2-16; для запада Liber diurnus Romanorum Pontificum. Paris. 1680.

[1]) Для примѣра укажемъ на интронистики патр. Фотія, помѣщенныя между прочимъ, въ полномъ изданіи его писемъ, сдѣланномъ Валеттою въ Лондонѣ въ 1864 году.

[2]) Для примѣра можно указать на ὁμολογία патріарха Григорія Кипрскаго, напечат. во II т. Jmperium orientale Бандурія (Venetiis 1729) и перепеч. въ 142 т. Patrologiae cursus comp. Миня (seria graeca).

[3]) Рѣдкій богословскій споръ въ средневѣковой Византіи не сопровождался формулированіемъ «Исповѣданія», спеціально направленнаго противъ отвергнутаго церковію богословскаго мнѣнія, и каждый разъ формальное отмѣненіе насильственной уніи съ Римомъ вело къ составленію «Исповѣданія», въ которомъ перечислялись заблужденія римской церкви и заявлялось отреченіе отъ нихъ. Тѣ и другія большею частію помѣщались въ текстѣ соборнаго акта, которымъ произносился церковный приговоръ тому или другому богословскому мнѣнію, или акту уніи (каково напр. исповѣданіе вѣры, помѣщенное въ текстѣ Τόμος, которымъ отмѣнялась ліонская унія (apud Bandurium. l. c. p. 652—657). Τόμος этотъ есть ничто иное, какъ актъ Константинопольскаго собора 1284 г., но почему-то напечатанный у Бандурія безъ обычнаго начала и подписей. Съ тѣмъ и другими сохранился списокъ его въ рукописномъ греческомъ сборникѣ Моск. Сунод. библ. рукоп. за № 354 in 4), но нѣкоторые публиковались и отдѣльно. Такихъ отдѣль-

д) Наконецъ, они составлялись съ цѣлію дать представителямъ другихъ церквей ясное и отчетливое изложеніе ученія извѣстной церкви, съ цѣлію привлеченія ихъ къ единенію съ нею, или устраненія несправедливыхъ нареканій на ея ученіе съ ихъ стороны и проч. Въ подобныхъ случаяхъ онѣ большею частію и назывались «Изложеніями вѣры или ученія NN церкви».

И такъ какъ во всѣхъ подобныхъ случаяхъ онѣ замѣняли символы вѣры, отличаясь отъ нихъ лишь болѣе подробнымъ развитіемъ церковнаго ученія, то и причислялись всегда къ той же категоріи письменныхъ церковныхъ памятниковъ, къ которой относились и символы, считались какъ бы символами (instar symboli), и должны были отличаться тѣми же стилистическими особенностями, какими отличались символы, т. е. такою же опредѣленностью и строгой *ἀκρίβεια* въ мысляхъ и выраженіяхъ, какою и символы.

Отличіе армянской церкви отъ всѣхъ другихъ церквей востока и запада начинается съ того, что въ ея практикѣ употребляются свои особые символы [1]) и исповѣданія вѣры instar

---

ныхъ «исповѣданій» не мало встрѣчается въ рукописныхъ сборникахъ. См. напр. сборники Москов. Сvнод. библ. за № 208 и 354.

[1]) Правда, Шрёдеръ и вслѣдъ за нимъ архіепископъ Іосифъ увѣряютъ, что въ армянской церкви принимаются и главнѣйшіе символы восточной и западной церкви, именно: апостольскій, никейскій съ присоединеніемъ константинопольскаго и аѳанасіевскій и вслѣдствіе этого первые помѣщаются in Horologium precum ordinariarum. Amstelodami 1705. p. 421 sq., а послѣдній in Cathechismo Armeno-Latino. Amstelodami 1667. (Schröder, Thesaurus, p. 254; *архіеп. Іосифъ*, исповѣданіе, стр. 17); но послѣдній изъ нихъ помѣщенъ здѣсь въ концѣ, въ видѣ прибавленія ad convenientiam materiae (p. 62), а не какъ символъ, лежащій въ основаніи катихизиса. А въ виду того факта, что во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ употребляются первые въ восточной и западной церквахъ, въ армянской церкви употребляются свои спеціальные символы, мы въ правѣ предположить, что и остальные помѣщаются въ армянскомъ часословѣ на тѣхъ же основаніяхъ. Притомъ, не разумѣется ли подъ символомъ апостольскимъ краткій символъ армянской церкви, а подъ именемъ никео-цареградскаго средній ея символъ. По крайней мѣрѣ въ упомянутомъ сейчасъ катихизисѣ подъ именемъ никейскаго символа помѣщенъ тотъ символъ, который мы называемъ *среднимъ*.

symboli, отличные отъ употребляющихся и въ православной восточной церкви и въ западной со всѣми ея подраздѣленіями.

Древнѣйшій, первоначальный символъ армянской церкви достовѣрно неизвѣстенъ. Предполагаютъ, что это былъ символъ Кесаріе-Каппадокійской церкви. Предположеніе это основано а) на томъ обстоятельствѣ, что армянская церковь была дщерію Кесарійской [1]), какъ армянская литургія—модификаціей литургіи Василія Великаго, бывшаго архіепископомъ Кесаріи Каппадокійской [2]), и б) на томъ, что одинъ изъ символовъ, употребляемыхъ нынѣ при крещеніи и на литургіи армянской церкви, находится въ родствѣ съ такъ называемымъ ἔκθεσις πίςεως ἁγιων τριακοσίων ἰη πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ καὶ διδασκαλία πανυ θαυμαςὴ καὶ ὠφέλιμος τοῦ μεγάλυ Βασιλείυ, приписываемымъ св. Василію Великому [3]). Но такъ какъ, а) древній символъ Кесаріе-Каппадокійской церкви не дошелъ до насъ и б) приписываемое св. Василію Великому ἔκθεσις, по мнѣнію г. Каспари, не принадлежитъ ему, хотя и можетъ принадлежать кому либо изъ его преемниковъ, или вообще епископовъ, принадлежавшихъ къ митрополіи Кесаріи Каппадокійской, то это предположеніе, само по себѣ весьма вѣроятное, должно считаться основаннымъ пока на фактѣ крещенія св. Григорія въ нѣдрахъ Кесарійской церкви и рукоположенія его въ епископы предстоятелемъ этой церкви. Несомнѣнно, въ томъ и другомъ случаѣ (если во второмъ былъ употребленъ какой либо символъ), употребленъ былъ въ дѣло мѣстный, употреблявшійся въ Кесаріе-Каппадокійской церкви,

---

[1]) Извѣстно, что св. Григорій, просвѣтитель Арменіи, былъ обращенъ въ христіанство и воспитанъ въ истинахъ христіанской вѣры въ Кесаріи Каппадокійской и въ 302 г. былъ рукоположенъ св. Леонтіемъ, архіепископомъ Кесарійскимъ, въ католикосы всей Арменіи, вслѣдствіи чего Кесарія долгое время считалась митрополіей Арменіи и всѣ армянскіе католикосы до Исаака 1 (390—422) получали рукоположенія отъ Кесарійскихъ архіепископовъ.

[2]) См. *Пиля,* A history of the holy eastern church, vol. 1. p. 325.

[3]) Caspari, Quelleu, II. S. 2.

символъ; но этотъ ли символъ принятъ былъ св. Григоріемъ для употребленія въ армянской церкви, остается пока проблемою [1]).

Въ настоящее время въ Армянской церкви употребляются три символа—краткій, средній и пространный. Г. Каспари, первый подвергшій ихъ ученому изслѣдованію, пришелъ къ слѣдующимъ результатамъ.

Краткій символъ [2]) употребляется въ Τάξις εἰς το ποιῆσαι κατηχοῦμενον, гдѣ онъ слѣдуетъ непосредственно за актомъ отреченія «отъ сатаны и всѣхъ коварствъ его, и обольщеній его» и пр. Происхожденіе его не извѣстно [3]).

---

[1]) У Галана въ Conciliatio (P. 1. t. II. Qu. III. § 11. p. 96—97) приводится отрывокъ изъ приписываемаго св. Григорію символа вѣры, но такъ какъ этотъ отрывокъ а) сохранился въ похвальномъ словѣ св. Златоуста св. Григорію, считающемся за подложное (см. Monitum къ Бенедиктинскому и Мпневскому изд. твореній св. Златоуста. Галанъ цитуетъ армянскій сборникъ подъ названіемъ Giarrentir—библіотека отцевъ), и б) въ немъ такъ отчетливо формулируется ученіе о двухъ естествахъ въ І. Христѣ и ихъ отношеніи къ Его страданіямъ (elevatus est supra crucem secundum carnem Deus Verbum, et mortuus est secundum naturam humanam, immortalis permanens secundum divinam: quoniam duae in uno Christo naturae unitae fuerunt; ideoque mors carnis Ipsi Verbo divino imputabatur, quamvis autem Deus esset, qui in carne cruciatus patiebatur; tamen immortalis erat divinitas, quae carne induta fuerat), что съ трудомъ вѣрится, чтобы онъ могъ быть начертанъ раньше халкидонскаго собора; то и трудно сдѣлать изъ него какое либо примѣненіе къ занимающему насъ вопросу.

[2]) Оригинальный текстъ этого символа находится въ чинѣ крещенія и вмѣстѣ съ самымъ чиномъ переведенъ на русскій языкъ «тщаніемъ преосв. Іосифа, архіепископа всего армянскаго народа, обитающаго въ Россіи», и напечатанъ въ 1799 г. въ С.-Петербургѣ. Съ этого перевода сдѣланъ былъ переводъ на англійскій языкъ Нилемъ и напечаталъ въ его A history of the holy eastern church (vol. II. p. 969 987). Кромѣ того существуетъ еще латинскій переводъ въ Officium baptismi ex. MS. quodam collegii de propaganda fide, изданномъ Ассемани во II т. (p. 202. 210) Codex liturgicus Ecclesiae. universae Англійскій и латинскій тексты приводятся у Каспари l.c. S. 10, первый въ текстѣ, второй въ примѣчаніи (47), гдѣ указанъ и объясненъ варіантъ, представляемый латинскимъ текстомъ сравнительно съ англійскимъ (и слѣдоват. съ русскимъ).

[3]) Текстъ этого символа, равно какъ и слѣдующихъ за нимъ, будетъ приведенъ нами ниже.

Средній символъ [1]) въ «чинѣ Божественныя литургіи Армянскія церкви (изд. 1799 г., равно какъ и 1857 г.) называется никейскимъ, но по изслѣдованію г. Каспари оказывается слѣдующее:

«*Въ сущности это композиція изъ Никео-цареградскаго символа и приписываемаго Аѳанасію Великому* ἑρμηνεία εἰς τό σύμβολον [2])».

«Изъ перваго, взятаго въ цѣломъ, заимствована первая часть (Artikel) [3]) и первый членъ (Glied) второй части за исключеніемъ послѣднихъ его словъ; ко второму сводится, или по крайней мѣрѣ можетъ быть сведено, все остальное, именно: заключительныя слова перваго члена второй части,

---

[1]) Оригинальный текстъ его помѣщается въ чинѣ крещенія и чинѣ Божественныя литургіи Армянскія церкви и вмѣстѣ съ обѣими чинами переведенъ на русскій языкъ армянскимъ архіепископомъ Іосифомъ, княземъ Аргутинскимъ-Долгорукимъ и напечатанъ въ первый разъ въ С.-Петербургѣ въ 1799 г., во второй разъ перепечатанъ вмѣстѣ съ чиномъ Божественныя литургіи въ С.-Петербургѣ же въ 1857 году. Изъ указанныхъ чиновъ онъ переведенъ на англійскій языкъ Ниломъ и напечатанъ вмѣстѣ съ краткимъ символомъ въ l. c. vol. 1. p. 716. Тотъ и другой приводятся у Каспари, который съ своей стороны, для удобнѣйшаго сравненія съ текстомъ Никейскаго символа, перевелъ второй изъ нихъ на греческій языкъ. Caspari, l. c. S. 31—34. Существуетъ еще переводъ русскій средняго символа, помѣщающійся въ рукописномъ сборникѣ бывшей библіотеки Кирилло-Бѣлозерскаго монастыря (нынѣ СПБ. Духовной Академіи) за № 432, въ 8 д. л. на 248 листахъ, подъ заглавіемъ: «Книга о разныхъ духовныхъ и мірскихъ вещахъ» (л. 73). Когда, кѣмъ и съ какого языка сдѣланъ этотъ переводъ, мы не знаемъ: въ указанномъ сборникѣ онъ помѣщенъ безъ всякихъ объясненій. Судя по рукѣ, онъ писанъ не позже конца прошлаго столѣтія. Сравнительно съ печатнымъ текстомъ этотъ рукописный текстъ значительно короче (нѣкоторыя слова, повидимому, пропущены отъ невнимательности или переводчика, или переписчика, но это не дѣлаетъ его ближе къ тексту настоящаго Никейскаго символа). Ниже мы помѣстимъ и этотъ текстъ въ одномъ изъ примѣчаній.

[2]) Напечат. въ 2 т. твореній св. Аѳанасія ed. Montfaucon 1698 in f° (p. 1272) и отсюда перепечатанъ Каспари въ 1 т. его Quellen (S. 2—4).

[3]) Каспари раздѣляетъ символъ на три части (Artikel), примѣнительно къ первоначальной формѣ крещальнаго символа, по числу лицъ св. Троицы, и затѣмъ каждую часть подраздѣляетъ на члены (Glied), совпадающіе съ принятыми у насъ членами.

вторый членъ этой части, или членъ о вочеловѣченіи Сына Божія, третій до послѣдняго члена ея, членъ о св. Духѣ, остальные члены третьей части и анаѳематства, заключающія собою символъ».

«Слѣдовательно, онъ не заслуживаетъ собственно имени Никео-цареградскаго, или Никейскаго, такъ какъ только меньшая его половина согласуется съ этимъ символомъ (и то не всегда буквально, а съ нѣкоторыми модификаціями), между тѣмъ какъ большая его половина, взятая въ цѣломъ, совпадаетъ съ ἑρμηνεία εἰς το σύμβολον [1]).

Кромѣ сродства съ двумя указанными символами Армянскій символъ, по словамъ г. Каспари, находится еще въ родствѣ, хотя и болѣе отдаленномъ, съ двумя другими именно: во 1-хъ съ пространнымъ исповѣданіемъ св. Епифанія и во 2-хъ, символомъ, бывшимъ подъ руками у автора ἔκθεσις πίςεως, приписываемаго св. Василію Великому, составляя вмѣстѣ съ нимъ одну группу символовъ (eine Symbol-Familie [2]).

На вопросы о времени и мѣстѣ происхожденія разсматриваемаго символа почтенный норвежскій ученый не нашелъ возможнымъ дать точные, категорическіе отвѣты. Время происхожденія онъ полагаетъ между 381 и 451 годами, склоняясь, впрочемъ, больше къ послѣдней датѣ. Что же касается мѣста происхожденія, то онъ находитъ одинаково вѣроятнымъ, какъ то предположеніе, что въ настоящей своей формѣ символъ этотъ возникъ въ Кесаріе-Каппадокійской церкви и отсюда былъ заимствованъ Армянскою, такъ и то, что онъ возникъ въ самой Армянской церкви, на основаніи одного изъ

---

[1]) Далѣе авторъ сличаетъ тексты памятниковъ, о которыхъ здѣсь рѣчь, и самымъ тщательнымъ образомъ отмѣчаетъ всѣ пункты сходства и различія между ними съ цѣлію представить наглядное оправданіе вывода, къ которому онъ пришелъ, но мы, стѣсненные рамками своей задачи, не можемъ за нимъ слѣдовать и отсылаемъ нашихъ читателей къ тексту его почтеннаго труда (см. S. 31—39).

[2]) l. c. S. 2.

символовъ, бывшихъ подъ руками у составителей ἑρμηνεία εἰς τό σύμβολον и ἔκθεσις τῆς πίστεως или сроднаго съ ними [1])

Пространный символъ Армянской церкви, по мнѣнію г. Каспари, представляетъ аналогію съ однимъ отрывкомъ въ Expositio Fidei catholicae св. Епифанія, гдѣ этотъ отецъ церкви излагаетъ πίστις или ὁμολογία церкви, «единой голубицы и св. Дѣвы Божіей [2])», и съ нѣкоторыми другими, подобными же догматическими памятниками [3]), и можетъ быть разсматриваемъ, какъ своего рода regula fidei [4]).

Происхожденіе его г. Каспари относитъ ко второй половинѣ V вѣка [5]).

Символъ этотъ обыкновенно произносится священникомъ предъ началомъ утренняго богослуженія [6]).

---

[1]) l. c. S. 39—40.

[2]) Expos. Fid. cath. n. 14—18. Opp. t. 1. p. 1095—1101. ed. Pet. Cfr. Anacephal. 11, 3, n. 6—10. Opp. t. II, p. 151—157.

[3]) Для примѣра онъ указываетъ статью «о Христовомъ воплощеніи» въ Епифан. Pan. haeres. 20. Opp. t. 1. p. 47—51. ed. Petav., и на приписываемое Макарію Іерусалимскому вѣроисповѣдное изложеніе исторіи І. Христа отъ вочеловѣченія до втораго пришествія, находящееся въ исторіи Никейскаго Собора, носящей имя Геласія Кизическаго, lib. II, c. 23.

[4]) lib. cit. S. 43—44.

[5]) l. c. S. 46 текста и 132 примѣчаніе. Шрёдеръ о происхожденіи этого символа выражается такимъ образомъ: quod de symbolo Apostolico non sine ratione dicitur, idem de antiqua hac Armeniarum ecclesiarum Confessione eo confidentius asseritur, quo minus natales eiusque in Armenorum annalibus deprehendi possunt. Unde maxime videtur veritati consentaneum, hujus Confessionis elementa, ceu simplicissima christianae religionis principia, ab ipso S. Gregorio, cum Haicanam nationem ad fidem in Christum converteret, fuisse tradita, quae postmodum variarum occasione haeresium, in Ecclesia Dei suppullutantium, a Patriarchis, Archiepiscopis et Episcopis novis accessionibus locupletata hanc tandem produxerunt fidei Christianae confessionem, quam nunc sine ulterioribus praefationis ambagibus explanandam aggredimur. Thesaurus linguae Armen. p. 257.

[6]) Вслѣдствіе этого онъ и помѣщается въ началѣ армянскаго Horologium praecum ordinariarum. Изъ книги этой, напечатанной въ Амстердамѣ въ 1705 г., перепечаталъ его Шрёдеръ въ своемъ Thesaurus linguae Armenicae. Amstelodami 1711, съ латинскимъ переводомъ (p. 251—254). Переводъ этотъ почему-то остался

Кромѣ указанныхъ символовъ, весьма много также въ армянской церкви исповѣданій вѣры, составленныхъ въ разныя времена, по различнымъ поводамъ, разными представителями этой церкви.

Особенной извѣстностью и уваженіемъ въ армянской церкви между всѣми сохранившимися въ ней исповѣданіями пользуются слѣдующія пять:

1) Исповѣданіе вѣры Григорія, епископа Нарѣкенскаго, процвѣтавшаго во времена армянскаго царя Ашота, сына Сумбатова, въ патріаршество Вагана Вазбуракенскаго (Vasburakensis), при императорахъ греческихъ Василіи Болгароктонѣ и Константинѣ. Оно было написано имъ около 951 года по Рождествѣ Христовѣ ad usum fidelium suae nationis, какъ выражается Шрёдеръ, или «въ пользу единовѣрныхъ своихъ», какъ переводитъ это выраженіе архіепископъ Іосифъ, князь Аргутинскій-Долгоруковъ [1]).

2) Исповѣданіе вѣры Нерзеса Благодатнаго, или Клаенскаго, католикоса армянскаго, изложенное въ пастырскомъ посланіи его къ армянскому народу [2]).

3) Того же Нерзеса Благодатнаго, изложенное въ письмѣ

неизвѣстнымъ г. Каспари, который въ своихъ Quellen. II. S. 3, 44, пользовался нѣмецкимъ переводомъ его, сдѣланнымъ для него при посредствѣ профессора Дерптскаго Университета Фолька однимъ изъ тамошнихъ студентовъ—армянъ. Впрочемъ, и сами мы наткнулись на латинскій переводъ въ Thesaurus лишь благодаря счастливому случаю. Въ литературѣ занимающаго насъ вопроса мы не встрѣчали ссылокъ на эту книгу,—ее укрывало отъ вниманія ученыхъ богослововъ, вѣроятно, ея названіе, не обѣщавшее для нихъ ничего.

1) Нѣсколько отрывковъ изъ этого исповѣданія напечатано у Шрёдера lib. cit. p. 259, 262, 265, 268, 271, 272, 274, 288, 290, 291—292. Полнаго текста его мы не имѣли подъ руками.

2) Отрывки изъ него приводятся и Шрёдера lib. cit. и у Галана lib. cit. Полный текстъ его вмѣстѣ съ самымъ посланіемъ, въ которомъ оно находится, переведенъ на русскій языкъ г. Худобашевымъ и изданъ въ «Историческихъ памятникахъ вѣроученія армянской церкви, относящихся къ XII столѣтію». СПБ. 1847 г.

къ императору греческому Мануилу Комнину около 1170 г. (то самое, которое служитъ предметомъ нашего изслѣдованія [1]).

4) Того же Нерзеса Благодатнаго, изложенное въ стихотворной формѣ въ поэмѣ Hisus Vërdi (Іисусъ Сынъ Единородный Отцу [2]).

5) Исповѣданіе вѣры Нерзеса Ламиронскаго, архіепископа Тарскаго, изложенное въ его рѣчи, произнесенной въ присутствіи Тарскаго собора 1177 г., по вопросу о возсоединеніи съ православной греческой церковію, возбужденному императоромъ Мануиломъ къ 1165 г. [3]).

---

[1]) Изданія этого исповѣданія указаны нами въ предисловіи.

[2]) Относительно этого исповѣданія между Шрёдеромъ и архіепископомъ Іосифомъ Аргутинскимъ-Долгорукимъ существуетъ разногласіе. По словамъ Шрёдера, это четвертое исповѣданіе принадлежитъ Нерзесу Ламиронскому и находится въ письмѣ, написанномъ этимъ архіепископомъ въ 1177 г., при католикосѣ Григоріѣ Дега, въ отвѣтъ зятю императора Мануила Алексѣю Великому (Magnum, Шрёдеръ пропустилъ «слово протостраторъ», для котораго «великій» служило епитетомъ). Неправильность этого изложенія дѣла была слишкомъ очевидна, чтобы Іосифъ могъ подтвердить оное, а потому онъ измѣнилъ его такимъ образомъ: «четвертое (исповѣданіе) его же св. Нерзеса патріарха (Благодатнаго), въ отвѣтномъ письмѣ къ Алексѣю, зятю упомятутаго императора (Мануила) въ томъ же году (1170) изъясненное. А наипаче, имъ же въ 1365 стихахъ весьма краснорѣчиво, особою книгою *Іисусъ Сынъ Единородный Отцу,* изложенное, отъ стр. 241 до 321 (исповѣданіе армянской церкви, стр. 18—19)». Исправляя погрѣшность Шрёдера, ученый архіепископъ вмѣсто одного называетъ подъ № 4 два исповѣданія; но такъ какъ съ одной стороны самъ же отдаетъ предпочтеніе послѣднему предъ первымъ, да и Шрёдеръ дѣлаетъ изъ него же больше выписокъ, чѣмъ изъ перваго, а съ другой первое представляетъ почти двойникъ исповѣданія, значащагося подъ 3 № (или разсматриваемаго нами), то мы и удерживаемъ за нимъ однимъ вполнѣ подобающее ему мѣсто подъ № 4.

[3]) На этомъ мѣстѣ стоитъ оно у архіепископа Іосифа; у Шрёдера оно занимаетъ четвертое мѣсто (въ приведенномъ выше погрѣшительномъ изложеніи) здѣсь Шрёдеръ ставитъ стихотворное исповѣданіе Нерзеса Благодатнаго, поставленное нами подъ № 4. Всѣ исчисленные здѣсь исповѣданія, за исключеніемъ значащагося подъ № 4, помѣщаются вмѣстѣ въ армянскомъ сборникѣ подъ названіемъ Universalium (Schröder, l. c. p. 255). Кромѣ того, исповѣданія, принадлежащія Нерзесу Благодатному, находятся въ Венеціанскомъ изданіи его произведеній, сдѣланномъ Іосифомъ Каппеллети (Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur. Leipsig. 1836. S. 156). Его поэма «Іисусъ,

Относительно авторитета, которымъ пользуются всѣ исчисленныя исповѣданія вѣры въ армянской церкви, архіепископъ Іосифъ подтверждаетъ вполнѣ все сказанное объ этомъ предметѣ Шрёдеромъ, именно, «что оныя отъ всѣхъ къ армянской церкви приверженныхъ, доселѣ, не менѣе какъ и апостольское, Никейско-Константинопольское и св. Аѳанасія, за истинныя и православныя пріемлются, яко проистекшія изъ устъ презнаменитыхъ церкви правителей, коихъ нѣкогда Арменія видѣла, о которыхъ православіи никто изъ армянъ сумнѣваться не смѣлъ, и которыхъ не токмо какъ святыхъ память ежегодно церковь торжественно прославляетъ, но и пѣсни духовныя, ими въ пользу христіанскаго собранія сочиненныя, ежедневно поетъ; и потому все, что изъ нихъ теперь приведемъ *есть столько же важно и сильно, сколько то сокращеніе вѣруемыхъ истинъ, которое мы предложили*» [1].

---

Сынъ Единородный Отцу», гдѣ находится его исповѣданіе, означенное подъ № 4, перепечатано съ отдѣльнаго изданія въ I т. Recueil des Historiens des Croisades. Paris. 1869, обнимающемъ Documents Armeniens, на армянскомъ языкѣ съ латинскимъ переводомъ. Рѣчь Нерзеса Лампронскаго, произнесенная имъ на Румъ Кальскомъ соборѣ 1179 г. (а не на Тарскомъ и не въ 1177 г. какъ говоритъ архіепископъ Іосифъ), переведена на нѣмецкій языкъ Ньюманомъ и помѣщена въ IV т. Zeitschrift für historische Theologie, S. 133—198, и на русскій языкъ—Эминымъ и напечатана въ Православномъ обозрѣніи за 1865 г т. VI.

Кромѣ перечисленныхъ исповѣданій существуетъ въ армянской церкви также особое исповѣданіе, спеціально употребляющееся при хиротоніи епископовъ, какъ въ восточной и западной церквахъ. Извлеченія изъ этого исповѣданія приводятся у Галана (lib. cit. P. 1. t. 11. Qu. 1. §, V. p. 31—32. Qu. X, § 11 p. 391). Существуетъ также у армянскихъ католикосовъ обычай обмѣниваться исповѣданіями вѣры (въ формѣ интронистикъ) съ католикосами сирскихъ Яковитовъ (см. Extrait de la Chronique de Michel le Syrien въ Recueil des historiens des Croisades, p. 376—377). Вообще относительно «исповѣданій» практика армянской церкви ничѣмъ не отличается отъ практики церкви восточной.

[1]) Разумѣется пространный символъ, переведенный на русскій языкъ по тексту Шрёдера и помѣщенный въ самомъ началѣ «Исповѣданія христіанскія вѣры армянскія церкви» (стр. 13—16). Приведенное нами изъ этой книги мѣсто находится на 19—20 страницахъ,—оно представляетъ буквальный переводъ соотвѣтствующаго мѣста у Шрёдера въ Thesaurus, p. 255.

Но преимущественнымъ значеніемъ и авторитетомъ предъ всѣми исчисленными «исповѣданіями» пользуется третье, именно—принадлежащее Нерзесу Благодатному и приложенное при первомъ письмѣ его къ императору Мануилу. Армянскія церковныя власти, равно какъ и частные богословы и ученые армянской церкви на этотъ счетъ единогласны. Оставляя въ сторонѣ старинные отзывы, мы приведемъ здѣсь нѣсколько свидѣтельствъ, принадлежащихъ отчасти нашимъ современникамъ, отчасти близкимъ къ нашему времени членамъ армянской церкви.

Прежде всего такое свидѣтельство даетъ намъ армянскій католикосъ Нерзесъ въ отношеніи своемъ на имя министра внутреннихъ дѣлъ, графа А. А. Перовскаго отъ 13 января 1850 г. за № 11. Онъ указываетъ здѣсь на «соборное посланіе патріарха Нерзеса Клаэнскаго», переведенное на русскій языкъ г. Худобашевымъ и изданное между другими «Историческими памятниками вѣроученія армянской церкви, относящимися къ XII вѣку», въ С.-Петербургѣ 1847 г., какъ на такой документъ, который «содержитъ въ себѣ то подробное изложеніе армяно-григоріанскаго исповѣданія, которое желательно получить св. Сvноду» [1]).

Подобное же свидѣтельство даетъ намъ Коренъ де-Наръ-Бей, архіепископъ армянскій и вице-президентъ армянскаго національнаго совѣта въ Константинополѣ, въ своей статьѣ Verité sur l'Eglise Armenienne, написанной въ опроверженіе недостойныхъ инсинуацій на счетъ армянской церкви, проводимыхъ въ ультрамонтанскихъ газетахъ Monde и Civilta Cattolica, и помѣщенной въ 7 и 8 №№ L'Union Chretienne за 1869 г. Уче-

---

[1]) Отношеніе это было отправлено армянскимъ католикосомъ въ отвѣтъ на заявленное Св. Сvнодомъ еще въ 1841 г. желаніе получить по возможности «подробное изложеніе Армяно-Григоріанскаго исповѣданія». О перепискѣ по этому предмету между армянскими католикосами и нашимъ Правительствомъ см. нашу статью «къ вопросу о сближеніи армянской церкви съ православною», напеч. въ Христ. Чтеніи за 1869 г. январь. стр. 70—77.

ный армянскій архіепископъ называетъ «исповѣданіе вѣры», о которомъ у насъ рѣчь, une admirable profession de foi, qui est restée et restera toujours le profession inalterable et inattaquable de la sainte Eglise arménienne [1]).

Того же взгляда, очевидно, держится и неизвѣстный намъ авторъ сочиненія подъ заглавіемъ L'Eglise Arménienne Orientale. Paris. 1855, помѣстившій это исповѣданіе въ своей книгѣ въ полномъ его составѣ, въ качествѣ «исповѣданія instar symboli» (p. 49—86).

На основаніи этихъ свидѣтельствъ мы имѣемъ право смотрѣть на «Изложеніе вѣры церкви Армянскія» Нерзеса Благодатнаго, какъ на «исповѣданіе вѣры» instar symboli κατ' ἐξοχήν, т. е. какъ на такой догматическій памятникъ, въ которомъ самымъ точнымъ образомъ формулировано ученіе этой церкви, и, слѣдовательно, уполномочиваемся предъявить къ нему всѣ тѣ требованія, какія обыкновенно примѣняются къ памятникамъ этого рода.

---

## ГЛАВА II.

### **Изложеніе вѣры церкви армянскія, начертанное Нерсесомъ, каѳоликосомъ армянскимъ, по требованію Боголюбиваго Государя Грековъ Мануила.**

Текстъ «Изложенія» по переводу Худобашева.

Приступая къ разсмотрѣнію и оцѣнкѣ догматическаго памятника, такъ высоко цѣнимаго представителями армянской церкви, мы прежде всего озаботились собрать и сличить возможно большее количество переводовъ его, чтобы при ихъ посредствѣ установить для себя возможно точно смыслъ ори-

---

[1]) L'Union Chret. № 7, 1869, p. 293

гинальнаго текста. Переводы эти поименованы нами въ предисловіи къ нашему труду. Изъ всѣхъ этихъ переводовъ наибольшія надежды и довѣріе возбуждали въ насъ два—греческій, современный автору оригинала, и русскій, современный намъ; такъ какъ первый изъ нихъ авторизованъ самимъ авторомъ, а вторый современнымъ переводчику главою и представителемъ армянской церкви. Тщательное сличеніе этихъ двухъ переводовъ другъ съ другомъ и съ другими, бывшими у насъ подъ руками, переводами привело насъ къ убѣжденію, что наши надежды и довѣріе не преувеличены. Ихъ близкое, почти буквальное сходство другъ съ другомъ и согласіе во всемъ существенномъ съ другими переводами убѣждаетъ насъ въ томъ, что оба эти перевода весьма близки къ подлиннику даже по буквѣ, и что во всякомъ случаѣ мысль подлинника они передаютъ совершенно точно. Въ виду этого, мы принимаемъ переводъ г. Худобашева вмѣсто подлинника и въ своихъ изслѣдованіяхъ будемъ обращаться къ его тексту съ такимъ же довѣріемъ, какъ бы предъ нами былъ оригинальный текстъ.

Вотъ текстъ «изложенія» по переводу г. Худобашева:

«Скудость въ мысляхъ и словѣ не позволяетъ намъ дерзновенно приступить къ умозрѣніямъ выше силъ нашихъ и влить въ пространное море вѣдѣнія вашего хотя одну чашу воды слова, или къ ѳирному огню мудрости вашей пріобщить одинъ отъ скудныхъ лучей ума нашего. Только повелѣніе Самодержавнаго Величества Твоего, переданное намъ чрезъ служителя Высочайшаго Двора Твоего и предписывавшее намъ представить на письмѣ объясненіе касательно исповѣданія нашей вѣры, ободрило нашу слабость.

Да и Божія заповѣдь велитъ давать, что только имѣетъ, всякому просящему, большому или малому. Если же всякому надлежитъ давать, то кольми паче Высшему изъ всѣхъ. Побуждаясь симъ, и мы съ удовольствіемъ исполняемъ требуемое. Не къ новому строенію полагаемъ мы основаніе, но от-

крываемъ зданіе, построенное изъ превосходныхъ и несгараемыхъ веществъ, на основаніи Апостоловъ, Пророковъ и Православныхъ учителей, не краснорѣчіемъ руководясь, которому мы не учились, но управляясь истиною Святаго Духа, какъ вразумлены мы отъ носящихъ Его въ себѣ. Хотимъ начертать мысли наши, не думая скрывать какую либо тьму еретичества подъ видомъ православія, какъ думаютъ о насъ нѣкоторые, зараженные недовѣрчивостію, но объясняя на письмѣ только то самое, что имѣемъ въ невидимой душѣ, приводя во свидѣтели Духа, видящаго мысли наши и сердца, все испытующаго и судящаго.

И хотя мы и прежде сего представляли уже объясненіе вѣры чрезъ боголюбивую особу на прочтеніе Ваше, и находили бы излишнимъ дѣлать повторенія объ одномъ и томъ же, памятуя изреченіе, что многословіе утомляетъ слухъ: тѣмъ не менѣе, какъ подобное объясненіе по повелѣнію, доставленному намъ отъ Вашего Величества, требуется отъ насъ опредѣлительно,—мы всячески готовы исполнить волю Вашу, и къ прежнему изложенію присовокупляемъ и нижеслѣдующее объясненіе, дабы двукратное и троекратное повтореніе, какъ новые свидѣтели, подтвердили истину словъ нашихъ. Итакъ приступаемъ къ изложенію».

а) о ученіи.

«Научаясь отъ святыхъ Отцевъ, исповѣдуемъ мы, что Отецъ отличенъ по лицу, нерожденъ и безначаленъ; Сынъ рожденъ отъ безначальнаго Отца, но не по образу тварей и внѣвременно. И Св. Духъ исходитъ и посылается отъ Отца неизрѣченно.

«Отцемъ называется Отецъ потому, что Онъ есть вина рожденія Сына и исхожденія Св. Духа.

«И Сынъ именуется Сыномъ, не по какому либо чувственному рожденію, каково наше плотское, какъ то полагаютъ слѣпые умомъ, но потому, что Онъ рожденъ отъ естества Отча,

а не сотворенъ, только способъ рожденія Его не постижимъ для тварей.

«Называется Онъ Единороднымъ потому, что никто другой, ни до Него, ни послѣ Его не былъ рожденіемъ Отчимъ.

«Нарицается Словомъ, потому что Его рожденіе неистлѣнно, подобно нашему слову, рождающемуся отъ ума.

«И не прежде Отецъ, а потомъ Сынъ, какъ это свойственно тлѣнной природѣ человѣка при дѣторожденіи. Но, какъ вѣченъ Отецъ, такъ вѣченъ и Сынъ съ вѣчнымъ Отцемъ и совѣченъ Ему отъ начала и до конца, подобно лучамъ при солнечномъ осіяніи; потому что не прежде солнце, а потомъ свѣтъ, но въ одно и тоже время показывается то и другое. Такъ и Свѣтъ Сынъ происходитъ отъ Свѣта Отца и съ Нимъ совѣченъ. И какъ нѣтъ лучей безъ свѣта и нѣтъ изображенія безъ подлинника, такъ и Отецъ не былъ никогда безъ Сына, ни Сынъ безъ Отца, ибо Онъ есть *сіяніе славы и образъ ипостаси Его* (Евр. 1, 3). Слава есть Отецъ и Свѣтъ славы Сынъ; подлинникъ есть Отецъ, и образъ невидимаго Бога Отца есть Сынъ. Потому Сына Отчаго мы исповѣдуемъ единосущнымъ и участвующимъ въ твореніи.

«Исповѣдуемъ и Святаго Духа, во истинну Духомъ Божіимъ, и не сравниваемъ Его по единоименности съ духами созданными, такъ какъ и единаго по естеству Сына не равняемъ въ благодати съ другими сынами Божіими. Ибо Св. Духъ уже тѣмъ, что нарицается Божіимъ, отдѣляется отъ духовъ сотворенныхъ.

«Происходя отъ безначальнаго Отца безначально, Онъ есть лице совершенно непостижимое и неизреченное для твари. По существу своему исходя отъ Отца единаго, а по силѣ и благодати равенъ будучи Отцу и Сыну, какъ видно изъ тѣхъ словъ Сына о Св. Духѣ: *не отъ себе бо глаголати имать, но отъ моего пріиметъ и возвѣститъ, яко вся елика имать Отецъ, моя суть* (Іоан. 16, 13, 15), Онъ не имѣетъ начала во времени, ниже измѣненія въ смѣнѣ видовъ, какъ подлежатъ этому

твари, но испытуетъ непостижимыя *глубины Божіи* (1 Кор. 2, 10) и объясняетъ невѣдомыя тайны Его; сосуществен Отцу и Сыну по вѣчности и сопричастенъ дѣлу творенія, яко равносильный и равночестный.

«Исповѣдуемъ, что три сіи Лица совокуплены и соединены во единомъ Божествѣ; не отдѣляемъ Ихъ одно отъ другаго по естеству, какъ думалъ Арій, приписывавшій сотворенность и временность Сыну, но вѣруя познаемъ во Святой Троицѣ едино естество, едино владычество, едину силу и едину славу; равно не слѣдуемъ мнѣнію еврея Савеллія Либійскаго, сводя три лица въ одно, но отличаемъ нераздѣльныхъ и соединяемъ различныхъ по православной вѣрѣ святыхъ Отецъ.

«Исповѣдуемъ три лица, но не болѣе и не менѣе этого числа, и естество единое, не раздѣляя его на трое, по числу лицъ, какъ такъ научилась церковь изъ славословія серафимовъ, трехъ славословимыхъ совокуплять во едино владычество и Божество. Изъ того, что Отецъ не рожденъ, а Сынъ рожденъ, и Духъ Святый исходитъ, не слѣдуетъ, чтобы Они различались между Собою по естеству, какъ Адамъ, Сиѳъ и Ева; ибо, хотя одинъ изъ сихъ есть нерожденный, другой рожденъ и третія нерожденная, однакоже оба послѣдніе отдѣляются отъ Адама по самому естеству.

«Ни Одному изъ трехъ разночестныхъ Лицъ не приписуется предпочтеніе предъ прочими по естеству; и хотя Отецъ нарицается великимъ, но Онъ великъ по первовиновности, а не по естеству. Ибо по естеству Онъ равенъ Сыну и Святому Духу; и Божество Отца не было когда либо несовершенно, сначала въ маломъ видѣ, а потомъ время отъ времени приходя въ большее совершенство; какъ будто бы нѣкогда Онъ былъ не Отцемъ, за неимѣніемъ Сына; и немудрымъ, за несодержаніе въ Себѣ мудрости; и несильнымъ, по небытію при Немъ Силы (такъ какъ Іисусъ Христосъ, по слову Апостола, есть *Божія сила и Божія премудрость* (1 Кор. 1, 24); и несловеснымъ, за несуществованіемъ при Немъ

Слова, которое, по слову Евангелиста Іоанна, и вначалѣ было уже у Бога; и несодержащимъ жизни, по той якобы причинѣ, что было нѣкогда, когда не было при Немъ животворящаго Духа. Но Отецъ есть всегда Отецъ, неотмѣнно имѣя въ Себѣ Слово, Силу и Мудрость и Животъ; а Сынъ есть вѣчный Сынъ Отца и присно со Отцемъ; равно и Святый Духъ есть вѣчно Духъ Божій и вѣчно съ Богомъ Отцемъ. Отецъ есть вина, а Сынъ и Святый Духъ суть отъ вины безвременно и безвиновно. Отецъ не имѣющій ни отъ кого начала; Сынъ и Святый Духъ—имѣющіе начало отъ Отца, но прежде времени и естества, сотворившіе со Отцемъ время и все, что во времени, разумныя и чувственныя созданія, приведенныя изъ небытія въ бытіе.

«Исповѣдуемъ, что единое изъ трехъ Лицъ, Сынъ, по изволенію Отца и Духа Святаго, по благовѣстію Архангела Гавріила, низшелъ на землю, Имъ сотворенную и Имъ всегда содержимую и хранимую, пребывъ не отлучно, откуда низшелъ;—и вмѣстился въ чрево Дѣвы невмѣстимый въ тваряхъ; пріявъ отъ Нея наше грѣховное и тлѣнное естество, душу, умъ и тѣло,—смѣшавъ соединилъ съ безгрѣшнымъ и чистымъ естествомъ Своимъ, и содѣлался единымъ, съ ними нераздѣльнымъ, не премѣнивъ естества тѣла въ безтѣлесность, а только грѣховное тѣло содѣлавъ безгрѣшнымъ, и тлѣнное нетлѣннымъ, и смертное безсмертнымъ. Непремѣняемый,—въ самомъ соединеніи сохраняя Божеское и человѣческое естества,—благоизволилъ девять мѣсяцевъ пребывать и носиться во чревѣ, родиться отъ Дѣвы, оставивъ дѣвство неноврежденнымъ, нерастлѣннымъ. И Тотъ же самый, рожденный отъ Отца безтѣлесно, родился отъ матери съ тѣломъ, и Сынъ Божій содѣлался сыномъ человѣческимъ, не такъ, что одинъ есть Сынъ Божій, а другой сынъ человѣческій, чѣмъ единый сынъ раздѣлился бы на двоихъ, по превратному ученію Несторія.

«Ибо Слово не въ тѣло вселилось, но отѣлесилось, не измѣненіемъ, а соединеніемъ, и во чревѣ Дѣвы не творчески

сгустило Оно Себѣ тѣло, какъ думаютъ нѣкоторые неправо мыслящіе, но отъ Дѣвы пріяло тѣло, совсѣмъ не чуждое Ей, но отъ Ея же естества заимствованное; и не призрачно прошло чрезъ Нее, какъ бы чрезъ каналъ какой, какъ превратно умствовалъ Евтихій и его единомышленники; но—истинно пріявъ тѣло отъ состава Адамова *въ новое смѣшеніе и чудное сочетаніе* выше всякаго примѣра и сравненія.

«Потому что Творецъ съ твореніемъ отъ начала вѣковъ не составлялъ такого смѣшенія и соединенія; только въ маломъ, и отнюдь не во всемъ, уподобляется смѣшенію души съ тѣломъ соединеніе Бога съ человѣкомъ, какъ о томъ и Григорій Нисскій говоритъ въ книгѣ о естествѣ человѣческомъ, въ словѣ касательно соединенія души съ тѣломъ. «Свидѣтельствуетъ о томъ даже Порфирій, борзый на языкъ противникъ Христовъ (ибо сильны у враговъ свидѣтельства о насъ, неопровержимыя никакими возраженіями)». Сей Порфирій, во второмъ словѣ своемъ, пишетъ такъ: нельзя говорить, чтобы существу какому невозможно было пребыть въ цѣлости другаго естества, быть въ другомъ и сохранить цѣлость собственную, не измѣняя своего величія, но видоизмѣняя его сочетаніемъ, его дѣйственность. Онъ (Порфирій) говоритъ это о соединеніи души съ тѣломъ. Если теперь на счетъ души, по причинѣ ея безтѣлесности, справедливы слова сіи: сколь же болѣе должны быть онѣ вѣрны касательно Слова Божія, по истинѣ несравненно безплотнѣйшаго?

«И мы, согласно съ симъ, вѣруемъ, что Слово, содѣлавшееся плотію, по слову Евангелиста Іоанна, не въ плоть превратилось, утративъ свое естество, но, соединясь съ тѣломъ, содѣлалося плотію истинно, и осталося безплотнымъ, какъ и было отъ начала. Не иной кто—плоть и иной кто—безплотный, но одинъ и тотъ же Іисусъ Христосъ есть плоть и безплотный: плоть по человѣчеству, которое онъ воспріялъ, и безплотный по Божеству, которое имѣлъ; и Тотъ же—видимый и невидимый, осязаемый и неосязаемый, временный и

безвременный, сынъ человѣческій и Сынъ Божій, сосущный Отцу по Божеству и сосущный намъ по человѣчеству. Не иной и иной еще, но *единое существо и единое лице изъ двухъ естествъ*, во единомъ Іисусѣ Христѣ соединенныхъ, несмѣснымъ и нераздѣльнымъ соединеніемъ.

«И хотя умъ человѣческій слабъ для уразумѣнія сего, такъ какъ это выше всякаго естества; но Божественной силѣ ничего нѣтъ невозможнаго. Ибо, если душа и тѣло суть твореніе Божіе, и изъ двухъ сихъ сопротивныхъ можетъ быть одно естество, такъ что ни одно изъ нихъ не теряетъ своего существа въ соединеніи: то какъ не будетъ возможно всесильному естеству Божескому содѣлаться плотію и остаться безплотнымъ, соединиться съ человѣческою натурою и сохранить неизмѣннымъ несотворенное естество отъ Отца?

И—какъ мы исповѣдуемъ, что *отъ двухъ естествъ содѣлалось единое* и что въ соединеніи не потерялось ни которое изъ обоихъ: такъ равно и о волѣ разумѣемъ мы не такъ, чтобы Божеская воля во Христѣ была противна волѣ человѣческой, или человѣческая воля—Божіей, но единаго существа, сугубымъ содѣлавшагося, воля была по разнымъ временамъ иная,—иногда Божественная, когда хотѣлъ Онъ являть силу Божескую, и иногда человѣческая, когда хотѣлъ показывать смиреніе человѣческое. Но симъ отнюдь не показывается противоборство (воли), а только самостоятельность: ибо человѣческая воля не могла препобѣждать Божескую, какъ это бываетъ въ насъ, въ коихъ воля плотская желаетъ противнаго духу; но человѣческая воля во Христѣ слѣдовала (вполнѣ) волѣ Божественной. Ибо, когда хотѣлъ Господь и допускалъ, тогда тѣло совершало въ себѣ, что ему свойственно; какъ это было въ моленіи (предъ страданіемъ) и въ искушеніи послѣ сорокодневнаго поста, когда Онъ изволилъ допустить человѣческой натурѣ терпѣть голодъ. И хотя положилъ Онъ отличіе между волею Отца и волею Своею, сказавъ: *не якоже азъ хощу, но якоже ты* (Мѳ. 26, 39); но

это выраженіе скорѣе доказываетъ одинаковую волю, какъ воля Сына съ волею Отца, чѣмъ волю противоположную,— что подтверждается и другимъ мѣстомъ, въ коемъ Онъ утверждаетъ волю свойственную Божеству, и отрицаетъ плотскую: *снидохъ съ небесе, не да творю волю мою, но волю пославшаго мя Отца моего* (Іоан. 6, 38). Словами: *снидохъ съ небесе*, показывается безплотное Божество, а не плоть, потому что сію послѣднюю пріялъ Онъ по низшествіи на землю.

Да и какъ дерзнетъ кто по Божеству отдѣлить волю Сына отъ Отчей? Если Сынъ показываетъ, какая есть воля Отца, говоря: *се есть воля Отца моего, да всякъ вѣруяй въ мя иматъ животъ вѣчный* (Іоан. 6, 40): то какъ воля Отца даровать вѣрующимъ въ Сына животъ—не будетъ волею Сына? Уже этимъ однимъ соображеніемъ доказывается наипаче согласіе волей, а не сопротивленіе. Это самое подтверждаетъ и Григорій Богословъ. Ибо «словами, говоритъ онъ, отъ Сына къ Отцу: *не моя да будетъ воля, но твоя*, которая есть моя, объяснилъ Онъ, что Его и Отча воля есть едина, потому что, если все, что есть Отчее, есть вмѣстѣ и Сыновнее, а что Сыновнее, то и Отчее: то очевидно, что и воля Отца есть воля Сына, и воля Сына есть воля Отца».

«По подобію того, какъ я объяснилъ, что въ единой самовластной волѣ Божества двоякое было хотѣніе безъ сопротивленія (*одного другому*), Божеское и человѣческое,—вѣруемъ, что и *дѣйствіе* въ соединеніи такъ же было Божеское и человѣческое. Впрочемъ, мы не приписываемъ высшихъ дѣйствій одному Божеству безъ плоти, ни низшихъ одному человѣчеству, взятому отдѣльно отъ Божества;—если бы не такъ было, то какъ можно было бы говорить, что Онъ сынъ человѣка, или что низшелъ съ неба, или: Богъ распятый и кровь Божественная? Но исповѣдуемъ, что тѣ и другія дѣйствія были дѣйствія единаго лица, такъ что иногда, какъ Богъ, совершало оно Божескія дѣйствія, а иногда, какъ че-

ловѣкъ—человѣческія, что показываютъ и дѣянія смотрѣнія отъ начала до конца.

«Ибо, хотя Онъ зачатъ, какъ человѣкъ, но отъ Духа Святаго, яко Богъ.

«Рожденъ отъ жены, какъ человѣкъ, но отъ Дѣвы и сохранивъ дѣвство родившей нетлѣннымъ по рожденіи, какъ Богъ.

«Обрѣзанъ осмидневный, какъ человѣкъ, и уничтожилъ обрѣзаніе человѣка, и научилъ обрѣзанію сердца, какъ законодатель обрѣзанія.

«Принесенъ сорокодневный въ храмъ, какъ человѣкъ, и свидѣтельствованъ Симеономъ, какъ Богъ, освобождающій связанныхъ.

«Бѣжалъ отъ Ирода, какъ человѣкъ, и отгналъ заблужденіе идоловъ отъ Египта, какъ Богъ.

«Крестился отъ Іоанна, какъ человѣкъ, но омылъ грѣхи Адамовы крещеніемъ, и Отцемъ и Святымъ Духомъ свидѣтельствованъ, какъ Богъ.

«Искушался сей новый Адамъ, какъ Адамъ ветхій, и побѣдилъ искусителя, какъ Творецъ Адама, и далъ власть сынамъ Адамовымъ попирать силу вражію, какъ Богъ.

«Алкалъ, какъ человѣкъ, и тьмы насыщалъ малымъ числомъ хлѣбовъ, какъ Богъ.

«Жаждалъ, какъ человѣкъ, и жаждущихъ призывалъ къ Себѣ пить отъ воды жизни, какъ Богъ.

«Утомлялся въ пути, какъ человѣкъ, и содѣлался покоемъ труждающихся и обремененныхъ грѣхами, благимъ игомъ, легкимъ бременемъ, какъ Богъ.

«Спалъ въ кораблѣ, какъ человѣкъ, и ходилъ по безднѣ и запрещалъ вѣтрамъ и морю, какъ Богъ.

«Вносилъ подати, какъ человѣкъ, но изъ устъ рыбы приказывалъ вынуть статиръ, какъ Богъ.

«Молился съ нами и о насъ, какъ человѣкъ, и принималъ со Отцемъ Своимъ молитвы всѣхъ, какъ Богъ.

«Прослезился о возлюбленномъ, какъ человѣкъ, и остановилъ слезы сестеръ воскрешеніемъ брата, какъ Богъ.

«Вопрошалъ, гдѣ положили Лазаря, какъ человѣкъ, и воскресилъ четырехъ-дневнаго однимъ воззваніемъ, какъ Богъ.

«Проданъ за малую цѣну, какъ человѣкъ, и искупилъ міръ драгоцѣнною кровію Своею, какъ Богъ.

«Былъ безгласенъ, какъ агнецъ предъ стригущими его, по человѣческому естеству, но есть Слово Божіе отъ начала, Имъ же небеса утвердишася, по естеству Божественному.

«Пригвожденъ ко древу среди разбойниковъ, какъ человѣкъ, но свѣтила помрачилъ и разбойника ввелъ въ рай, какъ Богъ.

«Вкусилъ оцетъ и желчь, какъ человѣкъ, но превратилъ воду въ вино и горькое вкусомъ усладилъ, какъ Богъ.

«Умеръ человѣческимъ естествомъ, какъ человѣкъ, и мертвыхъ воскрешалъ Божескою силою, какъ Богъ.

«Вкусилъ смерть тѣломъ, доколѣ самъ хотѣлъ, какъ человѣкъ, и попралъ смертію смерть, какъ Богъ.

«Не иной субъектъ умершій и иной освободитель отъ смерти, но одинъ и тотъ же умершій и ожившій и жизнодавецъ мертвыхъ. Ибо единъ и тотъ же Іисусъ Христосъ, будучи человѣкомъ, смертнымъ по естеству, и Богомъ, по естеству безсмертнымъ,—не на двое раздѣленный по двумъ соединеннымъ естествамъ, такъ, чтобы иной былъ страждущій и умершій, и иной не страждущій и безсмертный, но, соединенный изъ двухъ сопротивныхъ,—содѣлавшись единымъ,—носилъ въ себѣ сопротивныя ощущенія обоихъ, человѣческимъ естествомъ — страданіе и смерть, а Божескимъ—безстрастіе и безсмертіе. Тотъ же, который умеръ плотію, живъ былъ по Божеству; и который пострадалъ, Тотъ же былъ безсмертенъ; и который кроваво потѣлъ отъ страха, Тотъ же повергъ возставшихъ на Него; и, Тотъ же, который малымъ чѣмъ умаленъ былъ отъ Ангелъ, подкрѣпляемъ былъ отъ Ангеловъ; укрѣпляющій всѣ творенія и творецъ всѣхъ существъ по Бо-

жеству со Отцемъ, тотъ же былъ творенiе по человѣчеству, какъ мы. Его—проповѣдники слова проповѣдуютъ Богомъ и человѣкомъ, соединившимся совершеннымъ единенiемъ, превосходнѣйшимъ, нежели единенiе души и тѣла. Ибо душа человѣческая, въ руки Отца преданная, отдѣлилась отъ тѣла, но Божество осталось нераздѣльнымъ отъ обоихъ; Оно было соединено съ душею разумною, когда та нисходила къ духамъ во адъ, и было неразлучнымъ отъ смертной плоти во гробѣ, всецѣло бывъ въ обѣихъ.

«Ибо Тотъ же самый—въ нѣдрахъ Отчихъ и во чревѣ Дѣвы,—на престолѣ славы и во яслѣхъ,—одесную Отца и на крестѣ,—среди херувимовъ и во гробѣ, яко полны суть небеса и земля славы Его, — воскресшiй въ третiй день, сый воскресенiе наше и животъ, и возшедшiй на небо, откуда никогда не отлучался.

«И прiидетъ паки воскресить изъ мертвыхъ родъ Адамовъ, и судить праведно живыхъ и мертвыхъ, по вѣрѣ, по мыслямъ, словамъ и дѣламъ, добрымъ воздавая доброе, а злыхъ осужденiе на мученiя.

«И Самъ будетъ въ безконечные вѣки царствовать съ воцаренными съ Нимъ на вѣки, приведя во всеобщую извѣстность и полную ясность ту вѣру, которую мы нынѣ познаемъ отчасти, вѣру въ Отца, и Сына, и Святаго Духа; Ему слава и сила во вѣки, аминь».

Сего, по требованiю и высочайшему повелѣнiю Твоему, Великiй, сказаннаго нами въ краткихъ словахъ, по нашему исповѣданiю *вѣры* о единосущной Троицѣ и единомъ Божествѣ и о страданiяхъ Сына, да будетъ на сей разъ довольно. Да послужитъ наше изложенiе мудрости вашей поводомъ, по наставленiю мудраго, *быть мудрѣе.*

### б) О преданiяхъ церковныхъ.

Скажемъ теперь кратко о *преданiяхъ* церковныхъ, принятыхъ нами отъ древнихъ Отцевъ, и о мнѣнiяхъ противни-

ковъ, не имѣющихъ подобной опоры, равно и о причинахъ, по которымъ мы соблюдаемъ каждое изъ тѣхъ преданій. Мы будемъ говорить здѣсь безъ всякаго обмана, по чистой справедливости, какъ бы свидѣтелемъ былъ самъ Богъ.

«Во первыхъ, о *священномъ хлѣбѣ* во время литургіи, который мы и римляне употребляемъ въ прѣсномъ, а другія церкви въ квасномъ видѣ. Каждая изъ разнящихся сторонъ старается оправдать свой обычай. Но кто любитъ истину, тотъ долженъ не обыкновенію раболѣпствовать, какъ невѣжда, и не хитрословіемъ оправдываться, какъ полемикъ; но (обязанъ) обратиться къ духовному раю, устремить очи ума къ Боговдохновеннымъ книгамъ, и въ нихъ искать плода истиннаго, чтобъ потомъ вкусить его.

«Итакъ, касательно вышепоименованнаго таинства, мы находимъ въ св. книгахъ истину въ слѣдующемъ видѣ:

«Таинства дѣяній Христовыхъ, какъ всѣ вообще, такъ и совершенія тѣла и крови Его, предсказаны пророками, посредствомъ разнообразныхъ примѣровъ и изреченій.

«И во-первыхъ, за трапезою Авраама, которая служила прообразомъ горнему жертвеннику, Господь вкусилъ не квасный, но прѣсный хлѣбъ, по тому изреченію къ Саррѣ: *ускори и смѣси три мѣры муки чисты, и сотвори потребники* (Быт. 18, 6). Подобный тому хлѣбу, какой употребилъ Онъ, будучи еще безплотнымъ, нынѣ, по воплощеніи своемъ, наименовавъ тѣломъ своимъ, раздѣлилъ Онъ по вѣрѣ сынамъ Авраамовымъ, вмѣсто опрѣснока, который вкусилъ Онъ въ Мамвріи, подъ сѣнью дубовой кущи. А что хлѣбъ, который испекла Сарра, былъ прѣсный, сіе объясняется въ исторіи о Лотѣ, гдѣ, какъ повѣствуется, были ему съ семействомъ даны Ангеломъ опрѣсноки испечены.

«И когда сыны израиля намѣревались выйти изъ Египта, Моисей заповѣдалъ имъ не имѣть при себѣ хлѣба кваснаго и вовсе не употреблять его въ домахъ своихъ въ продолженіе седьми дней, а питаться во дни сей недѣли однимъ прѣс-

нымъ хлѣбомъ. Это служило прообразомъ опрѣсноку таинства Господня: а седьмь дней—седьми вѣкамъ міра. Сею заповѣдію узаконилъ Господь, чтобы всѣ, хотящіе отвратиться отъ египетскаго невѣрія и проложить путь къ горнему обѣтованному міру, не носили съ собою кваса грѣховъ, но насыщались чистымъ и Божественнымъ хлѣбомъ, чувственнымъ и разумнымъ, т. е. тѣломъ Божіимъ, и словомъ, исходящимъ изъ устъ Его.

«Равно и манну, которая, по словамъ апостола Павла, была прообразомъ жизненному хлѣбу (1 Кор. 10, 3. 4), вкушали въ пустынѣ прѣсную—а не квашеную.

«И когда Богъ повелѣвалъ Моисею не являться предъ Нимъ тощимъ, и узаконялъ ставить на жертвенникъ очищенія каждодневно хлѣбы предложенія, Онъ назначалъ это *во образъ тѣла Христова*. А что хлѣбъ тотъ былъ прѣсный, а не квасный, объясняется словами Авіаѳара священника, которыя сказалъ онъ къ Давиду: не суть хлѣбы прости, говоритъ онъ, (т. е. квасные) у мене, но точію хлѣбы у мене священніи (Царст. 21, 4),—которые были прѣсные.

«Многіе другіе примѣры того же находятся въ Ветхомъ Завѣтѣ; но мы приступимъ къ новымъ и истиннымъ.

«Агнецъ истинный, когда вкушалъ агнца образнаго и опрѣсноковъ съ горькимъ зеліемъ, и, по окончаніи ветхаго, полагая, по повѣствованію Евангельскому, начало новому Завѣту, сказалъ: *сіе есть Тѣло Мое*:—Онъ взялъ тогда хлѣбъ отъ трапезы. Понятно, что то былъ прѣсный хлѣбъ, такъ какъ тогда былъ первый день опрѣсночный.

«Равно образомъ тѣла, рожденнаго отъ Дѣвы и безпорочнаго, приличнѣе быть хлѣбу прѣсному, нежели квасному.

«И такъ, для насъ, которые совершаемъ святое таинство на хлѣбѣ прѣсномъ, служатъ основаніемъ сіи и имъ подобныя указанія святыхъ писаній.

«Могутъ найти нѣкоторое основаніе къ защитѣ и совершающіе таинство сіе на *хлѣбѣ квасномъ*. Дабы оправдаться

въ своемъ образѣ дѣйствія, они принимаютъ во свидѣтельство тоже нѣкоторыя изреченія священнаго Писанія, и во-первыхъ, похвалу квасному, которую сдѣлалъ Спаситель тѣмъ, что поставилъ его во образъ царствія небеснаго. Но это не есть таинство священнаго хлѣба, но относится къ проповѣди Евангелія, которое вошло въ міръ, какъ квасъ въ муку, и всѣхъ, которые приняли его, заквасило всецѣло, подвизая на любовь къ Богу.

«Кромѣ того, въ книгахъ священныхъ квасъ принимается символомъ зла, какъ апостолъ Павелъ говоритъ: *пасха наша за ны пожренъ бысть Христосъ: тѣмъ же да празднуемъ, не въ квасѣ ветсѣ, ни въ квасѣ злобы и лукавства, но въ безквасіихъ чистоты и истины* (1 Кор. 5, 7, 8).

«И Григорій Богословъ, въ словѣ своемъ на Пасху, говоритъ, что квасный хлѣбъ не можетъ быть хлѣбомъ жизненнымъ.

«Впрочемъ, хотя, какъ мы выше замѣтили, въ то время, когда завѣщалъ Господь свое таинство, оно совершено было на хлѣбѣ прѣсномъ,—преданія апостольскія не показываютъ намъ явнаго доказательства, что истиннѣе,—то ли, что прѣсный хлѣбъ, или что квасный употребляемъ былъ въ первыя времена церкви? Ибо въ нихъ предписывалось вѣрующимъ только приносить хлѣбъ, на которомъ совершалось таинство.

«А посему, если бы духовный интересъ былъ въ томъ, что одинъ хлѣбъ угоденъ Богу, а другой не угоденъ: тогда это или самою церковію, или апостолами, или же сказаніями святыхъ учителей давно уже было бы указано. Но мы твердо знаемъ, что Богу не другое что угодно, какъ православная вѣра и безпорочная жизнь. Посему, только бы съ чистымъ помышленіемъ, а не съ еретическими какими мнѣніями, совершалось таинство;—преданія, о коихъ идетъ дѣло, суть болѣе обычаи частные всякаго народа, и не заключаютъ въ себѣ ничего, чѣмъ бы увеличивалась или уменьшалась вѣра. Поэтому, когда глава, т. е. вѣра, соединяется и связуется съ Главою-Христомъ, тогда и члены, т. е. преданія, дѣй-

ствуютъ стройно и угождаютъ другъ другу, во славу Христа Бога нашего.

«Слѣдуя порядку, предложимъ здѣсь и о чашѣ крови Господней.

«Правда, что токмо у насъ однихъ установлено, и именно преданіемъ св. Григорія, употреблять при Евхаристіи *вино чистое*, безъ примѣси воды, а въ другихъ церквахъ этого нѣтъ: но это—главнѣйшимъ образомъ потому, что кровь Христова была совершенно чиста, по причинѣ соединенія съ чистымъ Словомъ; и мы не по чему иному, какъ по этому, совершаемъ таинство и чашу крови Его безъ примѣси. Этотъ обычай оправдывается, нѣкоторымъ образомъ, и самымъ общимъ именованіемъ, какое употребляется о винѣ; потому что, если только несмѣшанное съ водою вино называется *чистымъ*, ясно, что смѣшанное съ водою не есть и не можетъ нарицаться чистымъ.

«Притомъ же, когда Господь взялъ въ руки чашу и сказалъ: *сія есть кровь моя Новаго Завѣта;* то присовокупилъ: *не имамъ пити отнынѣ отъ сего плода лознаго до дне того, егда е пію съ вами ново во царствіи Отца Моего* (Мѳ. 26. 29).

«И блаженный *Іоаннъ Златоустъ* въ изъясненіи сихъ словъ (въ толкованіи на Евангеліе отъ Матѳея) говоритъ: «Симъ совершенно искореняетъ другую злую ересь; ибо есть нѣкоторые, кои во святой Тайнѣ употребляютъ воду; *отъ плода лознаго*, говоритъ онъ, а лоза, сколько извѣстно, производитъ вино, а не воду». Теперь, хотя тѣ, кои примѣшиваютъ къ вину воду, стараются перетолковать сіи слова блаженнаго, утверждая, что были нѣкоторые люди, которые на одной водѣ совершали таинство, и что Златоустъ объ нихъ однихъ говоритъ, а не о смѣшиваніи съ водою, но мы о таковыхъ людяхъ никогда не слыхали, ниже въ книгахъ о таковой несмысленной ереси не читали. Впрочемъ тѣ, которые совершаютъ таинство на винѣ, смѣшанномъ съ водою, можетъ быть, имѣютъ еще на это какія либо основанія; но тѣ,

которые употребляютъ одну воду, безъ примѣси вина, во чье имя будутъ совершать оное? во имя Христа? совсѣмъ нѣтъ: потому что Онъ, по словамъ евангелистовъ, взялъ вино въ руки, когда сказалъ: «сія есть кровь моя», а не воду. Теперь, какъ никто иной не учреждалъ сей Тайны, кромѣ Іисуса Христа, ни на винѣ, ни на водѣ: то заключаю, что это—одно злословіе, клевета, а не истина.

«Тѣ, которые вливаютъ воду въ вино, въ защиту преданій своихъ, ссылаются еще на то, что отъ ребръ Господнихъ истекли два источника воды и крови. Но что заключаетъ въ себѣ событіе тѣхъ великихъ и дивныхъ чудесъ, и можно ли думать. чтобъ оно именно для той цѣли приведено въ исполненіе? Не думаю; потому что, если бы нужно было такое раствореніе Богу: достаточно было бы, чтобъ только кто либо изъ одаренныхъ мудростію мужей, или изъ Апостоловъ, или же изъ знаменитыхъ учителей церкви постановилъ за правило въ чашѣ Господней примѣшивать воду, и никто не воспротивился бы исполнять предписанное.

«Но, не для указанія вливать воду въ чашу, истекъ тотъ ручей воды и крови изъ ребръ Спасителя, а ради таинства крещенія въ смерть Христову, по словамъ Апостола Павла. *Или не разумѣете*, пишетъ сей Апостолъ къ Римлянамъ, *яко елицы во Христа Іисуса крестихомся, въ смерть Его крестихомся* (Римл. 6, 2).

«Притомъ же, и *св. Іоаннъ Златоустъ*, въ толкованіи своемъ на Евангеліе отъ Іоанна, говоритъ, что изъ двухъ истоковъ, истекшихъ изъ ребръ Господнихъ, сооружена церковь; ибо водою второе рождаемся мы въ купели, кровью же питаемся, вкушая оную.

«Согласно сему и *Григорій Нисскій*, въ словѣ о погребеніи Господнемъ, отъ лица Іосифа Аримаѳея говоритъ: «прикоснулся я къ пречистымъ ребрамъ Его, изъ которыхъ истекла кровь таинственная и вода вторичнаго рожденія».

И св. *Ефремъ Сирiянинъ* говоритъ: «истекли изъ Него потоки воды, да погаситъ оною огнь перваго Адама, и да будетъ она омовенiемъ рабства золъ его. Истекла и кровь по милосердiю; ею икупилъ Онъ насъ отъ рабства злаго. И поелику вся жизнь есть въ крови, то и оживотворилъ Онъ насъ кровiю Своею».

«И многiе другiе учители, упоминающiе о семъ мѣстѣ, толковали его именно въ такомъ смыслѣ, относя воду къ таинству Крещенiя, а кровь къ таинству Евхаристiи.

«Но, какъ сказали мы о хлѣбѣ, что Господь требуетъ отъ насъ правую вѣру и непорочныя дѣла, а не то, чтобъ мы именно на квасномъ хлѣбѣ, а не на безквасномъ совершали Божественное таинство: такъ же точно скажемъ и о винѣ,—съ водою ли кто совершаетъ, или безъ воды,—ни тѣмъ, ни другимъ обычаемъ не прiобрѣтается собственно ни похвала отъ Бога, ни привлекаются муки. Напротивъ, Онъ прославляетъ именно тѣхъ, которые приносятъ Ему дары съ чистымъ сердцемъ и въ праводушiи. Тѣхъ же, которые приступаютъ къ св. таинству съ нечистыми помышленiями и предосудительными поступками, всеконечно ожидаютъ муки, въ какомъ бы видѣ ни совершали они тайны, на чистомъ ли винѣ одномъ, или съ примѣсью воды.

«Если бы была прямая воля Божiя и угодниковъ Его на то или на другое: то, по примѣру другихъ законовъ, было бы о семъ написано. Но св. Апостолъ Павелъ, въ посланiи къ Коринѳянамъ, упомянувъ о совершенiи таинства Господня, не заповѣдалъ ни того, что на квасномъ хлѣбѣ, ни того, что на безквасномъ, ни съ примѣсью ли воды къ вину, или безъ примѣси воды, должно оное совершаться, а поставилъ на видъ наипаче то, чего требуетъ Богъ. Онъ пишетъ такъ: *да искушаетъ же человѣкъ себе, и тако отъ хлѣба да ястъ, и отъ чаши да пiетъ, ядый бо и пiяй недостойнѣ, судъ себѣ ястъ и пiетъ, не разсуждая тѣла Господня* (1 Кор. 11, 28. 29). И другiе проповѣдники Божественнаго Слова, также не на

разность вещества, но на достойное общеніе настаивали въ проповѣдяхъ своихъ.

«Есть еще преданіе въ армянской церкви, имѣющее начало отъ самыхъ древнихъ временъ. Это—преданіе, по которому *празднованіе Рождества и Крещенія* совершаемъ мы совмѣстно въ одинъ день. Но и это—не безъ соображенія, а по весьма таинственнымъ сближеніямъ. И вначалѣ всѣ вообще церкви такъ торжествовали, что не безъизвѣстно, конечно, и вашему великомудрію,—и хотя въ послѣдствіи времени, иныя церкви сей единый праздникъ и раздѣлили на два, но мы сохранили у себя неизмѣнно преданіе св. Григорія, послѣдуя свидѣтельству св. Евангелиста Луки, который, разсказавъ, какимъ образомъ Захарія сдѣлался нѣмъ, повѣствуетъ: *и бысть, яко исполнишася дніе службы его, иде* (Захарія) *въ домъ свой. По сихъ же днехъ зачатъ Елисаветъ жена его* (Лук. 1. 23. 24).

«Теперь днями службы священства Захаріи называетъ Евангелистъ пятидневный праздникъ Очищенія и седьмидневный праздникъ Потченія Сѣней, что вмѣстѣ составляетъ двѣнадцать дней. Видѣніе Ангела и нѣмотство Захаріи случилось, и могло только случиться въ первый день праздника Очищенія, то есть Еврейскаго седьмаго мѣсяца Тишри въ десятый, а по Римскому счисленію сентября въ двадцать седьмый день. Вы теперь относите событіе зачатія Елисаветы именно на этотъ день, какъ будто въ тотъ же день, въ который благовѣстилъ Архангелъ Гавріилъ, Захарія и отошелъ въ домъ свой и зачала Елисаветъ жена его; тогда какъ Захарія долженъ былъ дожидаться конца праздника, какъ это можно видѣть изъ повѣствованія Евангелиста, что только, *яко исполнишася дніе службы его, иде въ домъ свой*. Домъ сей, сколько извѣстно, находился въ нагорной странѣ Іудеи, вдалекѣ отъ Іерусалима. Такимъ образомъ Благовѣщеніе Св. Дѣвы вы полагаете въ 25 день марта, а Рождество Христово въ 25 день декабря, двѣнадцатью днями раньше.

«Но мы, основываясь на словахъ евангелиста Луки, полагаемъ зачатіе Елисаветы по прошествіи двѣнадцати дней обоихъ праздниковъ, которые называются днями служенія Захаріи, и относимъ на мѣсяца Тишри 23, или октября 10-й день. По этому счисленію и Благовѣщеніе св. Дѣвы Маріи должно быть въ 7 день апрѣля, а Рождество Христово въ 6 день января.

«Теперь, въ этотъ же, конечно, день мѣсяца,—въ который родился Іисусъ, хотя бы не въ день недѣльный, т. е. 6 числа января,—по тридцати годахъ совершилось и крещеніе Господа Іисуса во Іорданѣ, и въ этомъ не можетъ быть никакой ошибки. Ибо, какъ Іисусъ Христосъ былъ тридесяти лѣтъ, а не болѣе и не менѣе: то въ день рождества Его должно было совершиться и крещеніе Его,—разумѣется, если тридцать лѣтъ должны считаться вполнѣ и безприбавочно.

«Когда же положимъ, что крещеніе совершилось чрезъ двѣнадцать дней послѣ рождества, тогда слѣдовало бы сказать не такъ, что Іисусу было только около тридесяти лѣтъ, а что Ему въ то время наступилъ уже тридесять первый годъ, какъ это доказывается и названіемъ дней; ибо, по восхожденіи солнца, мы именуемъ день не прошедшій, а наступившій; равно и при счисленіи мѣсяцевъ и лѣтъ, лишь только начинается новый первымъ днемъ, употребляется уже имя сего новаго, а не истекшаго. Руководясь всѣми сими основательными и ясными соображеніями, св. отцы первыхъ временъ и утвердили въ одинъ и тотъ же день праздновать торжество Рождества и Крещенія Христова, и мы, послѣдуя имъ, въ этомъ видѣ преданіе ихъ и выполняемъ.

«Ко всему вышесказанному можно присовокупить еще и другое важное основаніе, именно: какъ Господь рожденъ по тѣлу отъ св. Дѣвы, и тогда рожденъ и по крещенію отъ Іордана, въ примѣръ намъ, и какъ оба событія сіи суть рожденія, хотя и различныя между собою по таинству и по времени: то и не напрасно установлено праздновать ихъ со-

вокупно, чтобъ вмѣстѣ съ первымъ рождествомъ воспоминалось и второе рожденіе.

«Есть и другія многія причины, могущія служить къ оправданію преданій нашихъ и къ доказанію согласія оныхъ съ преданіями первыхъ св. отцевъ, равно какъ и на счетъ того, что не мы самопроизвольно отдѣлились отъ другихъ народовъ на счетъ времени сихъ празднествъ, но что другіе народы, слѣдовавъ прежде нашему же обыкновенію, перемѣнили оное по произволу, и такимъ образомъ соблюдаютъ оныя въ новомъ видѣ и по нынѣ.

«Наша церковь неизмѣнно сохранила древній обычай, вслѣдствіе ли отдаленности страны, или по причинѣ послѣдовавшаго раздѣленія; но отъ этого-то и возникла язва ненависти. Ибо ненависть не токмо не даетъ мѣста новымъ преданіямъ, но изыскиваетъ средства уклонять и отъ древнихъ обычаевъ; по ненависти собственно и противятся другъ другу.

«Но сила любви не токмо допускаетъ исполнять приличное и легкое, но иногда терпитъ и неприличное и тягостное, изъ снисхожденія къ любимому.

«Притомъ же, мнѣ кажется, въ подобныхъ предметахъ причиною споровъ—не столько число мѣсяца, или названіе дня, сколько одно упорство. Ибо въ который бы день ни праздновалъ кто, какъ скоро это дѣлается безъ прекословія и спора, конечно, Богу угодно.

«Что можетъ быть важнѣе торжества Пасхи? И однакожъ въ празднованіи оной, какъ повѣтствуетъ Евсевій Кесарійскій, различествовали прежде многія церкви. Ибо обитатели Азіи праздновали оную въ четвертокъ, по примѣру ветхой пасхи, слѣдуя преданію св. евангелиста Іоанна. Но церкви римскія праздновали оную въ день недѣли, или Воскресенія Господа нашего. Что же вышло? По кратковременномъ спорѣ паки примирились; ибо Ириней, преемникъ апостольскій, возсталъ между ними посредникомъ и сказалъ обѣимъ сторо-



намъ, что поелику истина вѣры одна и таже, то не подобаетъ изъ-за разности въ праздникахъ продолжать споры; ибо все, что во славу Божію творится, одинаково Имъ пріемлется.

«Цвѣтъ тѣла, напримѣръ, будетъ ли смуглый или бѣлый, нисколько не вредитъ тѣлу, когда натура одарена здоровьемъ. Подобно сему и имѣющіе вѣру здравую не вредятъ душамъ своимъ тѣмъ, что разнятся между собою въ соблюденіи праздниковъ, или иныхъ преданій церкви.

«Такъ и *Трисвятое славословіе*, хотя церкви ваши возносятъ къ Тремъ Лицамъ, а мы относимъ къ лицу Сына токмо—въ томъ и другомъ случаѣ будетъ совершаться священно и благолѣпно, какъ скоро будемъ взирать на то безъ заносчивости; заносчивость же подаетъ поводъ къ хулѣ, вмѣсто славословія въ простотѣ сердца.

«Съ вашей стороны напрасно говорятъ въ обвиненіе наше: вы нарицаете Троицу распятою; за то наши возражаютъ, что Распятаго за насъ вы не нарицаете Богомъ, и крѣпкимъ и безсмертнымъ въ смерти, но просто человѣкомъ. И обѣ стороны силятся восхитить другъ у друга некрасивую побѣду. Но мы, хотя обращаемъ сіе нынѣ токмо къ Сыну, но преданіямъ первыхъ св. отцевъ; но во многихъ службахъ церковныхъ трисвятое пѣніе серафимское мы также поемъ къ св. Троицѣ. И если бы существовало согласіе между обѣими сторонами, по изволенію Божію: то все это легко могло бы быть устроено во благое нѣкоторымъ усугубленіемъ, такъ чтобы первый разъ пѣніе трисвятой пѣсни, то есть: Боже и крѣпкій и безсмертный, прилично возносилось Отцу, а второй разъ — Сыну и третій — св. Духу; дабы каждому лицу воспѣть вполнѣ съ равною честію, а не съ недостаткомъ и отчасти, какъ это дѣлается, когда присвояется Отцу токмо: Боже, а не вмѣстѣ и крѣпкій и безсмертный; а крѣпкій токмо Сыну, а не и Боже и безсмертный; и безсмертный токмо св. Духу, а не и Боже и крѣпкій. Гораздо приличнѣе

Тремъ совмѣстно присвоять вполнѣ — всѣ три высокія именованія.

«Въ томъ же видѣ представляется и происхожденіе клеветы и несправедливой укоризны касательно знаменія св. *Креста.* Долженъ ли онъ быть укрѣпленъ непремѣнно гвоздями, или можетъ быть безъ гвоздей, у насъ вовсе не опредѣлено положительнымъ закономъ.

«Да и по какимъ заповѣдямъ могли бъ мы допустить, чтобъ въ одномъ видѣ крестъ долженъ быть чествуемъ, а въ другомъ могъ быть пренебрегаемъ? Если сказать—по Божественнымъ, то таковыхъ вовсе не существуетъ. Вѣроятно, происходитъ это отъ оковъ сатаны, дабы на знаменіе, прогоняющее его, исторгнуть хулу изъ устъ тѣхъ самыхъ, кои покланяются ему (знаменію), и сокрушить оное собственными ихъ же руками, къ посмѣянію собственному и въ погибель исполняющихъ.

«Ибо, если не это, то какія могутъ быть причины меньшей вѣры къ одному кресту, чѣмъ къ другому, когда явно, что, если дѣйствительно настаивается на употребленіи гвоздя, то не по чему иному, какъ только для той цѣли, чтобы предохранить дерева отъ распаденія, послѣ того, какъ онѣ соединены одно съ другимъ. Извѣстно притомъ, что въ золотыхъ и серебряныхъ крестахъ, такъ какъ они составлены изъ цѣльнаго вещества, а не изъ двухъ отдѣльныхъ частей, мы гвоздей не употребляемъ. Къ тому же и самый первоначальный крестъ нѣтъ нужды предполагать безгвозднымъ, иначе онъ не могъ бы удержать на себѣ тяжесть тѣла.

«По созерцальному же понятію, въ подлинномъ крестѣ часть, сверху къ низу простирающаяся, уподобляется Божеству, часть, положенная поперегъ оной—человѣчеству; гвоздь же означаетъ связь любви, соединяющую Бога съ человѣками.

«И какая бѣда могла бы быть для души, когда бы не употреблялись гвозди на крестѣ, или какая польза, когда они упо-

требляются? Споры объ такихъ предметахъ кажутся мнѣ дѣломъ, достойнымъ дѣтей, а не совершеннолѣтнихъ.

«И если коснуться *освященія креста*, которое приняли мы отъ первыхъ св. отцевъ, на счетъ чего ваши препираются съ нами, и на счетъ чего въ здѣшнихъ краяхъ мы сами видѣли предписаніе въ древнихъ книгахъ греческими письменами, —что пристойнѣе, прочитать ли прежде божественныя слова изъ пророчествъ, апостоловъ, евангелистовъ и молитвы священническія надъ вновь сооруженнымъ крестомъ, и потомъ уже поставить его къ востоку и покланяться ему? Или покланяться простому веществу безъ освященія; — какъ будто бы надлежало кланяться всякому крестообразному изображенію, въ живописи ли то, или въ другихъ составахъ.

«Равно и на счетъ *образовъ* Спасителя и св. Его. Нѣкоторые слабоумные изъ нашихъ, конечно, оказываютъ сопротивленіе противъ поклоненія онымъ, и ваши, приведенные тѣмъ въ соблазнъ, полагаютъ, что, касательно этого такое у насъ всеобщее постановленіе. Но какъ мы, такъ и тѣ, кои примѣру нашему послѣдуютъ, понимаемъ и проповѣдуемъ въ такомъ смыслѣ, что, какъ взирая на Богоносный крестъ, мы творимъ предъ нимъ поклоненіе невидимому Богу, такъ же точно и при образѣ Спасителя, мы не веществу и краскамъ, но Іисусу Христу, яко образу невидимаго Бога Отца, покланяемся.

«Мы чтимъ и славимъ также и лики святыхъ, коихъ почитаемъ посредниками и ходатаями за насъ предъ Богомъ.

«Поклоненіе же чрезъ иконы возносимъ мы къ единому Богу, ибо единому токмо образу Творца подобаетъ поклоненіе, а не тварямъ; потому что образъ и имя одинаково суть изображенія, и ими собственно выражается значеніе предмета; одно представляетъ сущность зрѣнію, а другое слуху.

«Воздаемъ поклоненіе и людямъ, и не однимъ достойнымъ, но и недостойнымъ, поколику они при жизни носятъ образъ Божій, т. есть душу. По отдѣленіи души отъ тѣла, поклоне-

ніе принадлежитъ однимъ только тѣламъ святыхъ, потому что Богъ покоится въ костяхъ ихъ, по Писанію; но неимѣющимъ святости отнюдь не слѣдуетъ поклоненія, потому что они не вмѣщаютъ въ себѣ Божественнаго. Именованіе и образъ, чуждые существенности, хотя бы то Святыхъ, или лицъ, не имѣющихъ святости, не заслуживаютъ поклоненія. Ибо единъ Творецъ есть вездѣсущій, а потому и достопокланяемы Его невидимое существо, видимый Ликъ Его и имя. А сотворенныхъ естествъ существо содержится въ томъ только мѣстѣ, гдѣ онѣ сами находятся, а не есть повсюду. Какъ теперь видимый образъ сотвореннаго не имѣетъ въ себѣ невидимаго первообраза своего, какъ это имѣетъ мѣсто при ликѣ Творца; то и не слѣдуетъ предъ нимъ покланяться, наравнѣ съ ликомъ Божіимъ. На это есть и Апостольское свидѣтельство: именно, вслѣдствіе покорности Сына естествомъ нашимъ Отцу, даже до смерти на крестѣ, произошло со стороны Отца то, что Онъ *дарова Ему имя*, какъ говорится, *еже паче всякаго имене*. И чѣмъ имя Его превыше всякаго имени, объясняется тамъ же: *да о имени Іисусовѣ*, говорится, *всяко колѣно поклонится небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ* (Фил. 2, 10).

«И такъ, если имя Іисуса Христа и изображеніе Его выше всякаго имени тѣмъ, что предъ нимъ покланяются небесная и земная, какъ сказано Апостоломъ, и если, какъ мы выше сказали, образу и имени воздается одинаковая честь: то непристойно имени и изображенію рабской природы присвоивать поклоненіе въ равной мѣрѣ съ изображеніемъ и именемъ Господними. Но надлежитъ намъ тварямъ воздавать поклоненіе только лику, изображающему Создателя и Спасителя.

«Впрочемъ, и изображенія и имена вѣрныхъ рабовъ Божіихъ, кои, подобно намъ, по природѣ суть рабы, должно чтить и уважать по достоинству каждаго и по мѣрѣ добродѣтельной ихъ жизни. Взирая на каждое изъ таковыхъ изображеній, мы должны подражать благимъ примѣрамъ ихъ, помышляя о разнообразныхъ подвигахъ ихъ ради истины. Ругаю-

щійся же надъ оными, не надъ веществомъ лика посмѣвается, но надъ тѣмъ, котораго образъ начертанъ, Самого ли то Господа, или рабовъ Его.

«Присовокуплю къ сему *о постѣ*, именуемомъ *Арачаворкъ* (Арцивуръ), по поводу котораго вашими вымышлена ба:нь на счетъ нашъ.

«Говорятъ они, якобы инокъ нѣкій Сергій имѣлъ осла и пса, и какъ сей песъ предшествовалъ повсюду Сергію, куда бы онъ не отправлялся, предвозвѣщая приближеніе его, дабы изъ всѣхъ мѣстъ люди выходили ему на встрѣчу; то по имени пса его, такъ какъ онъ предшествовалъ ему, говорятъ они, наименованъ нами и постъ, тѣмъ самымъ Сергіемъ установленный. Таковая клевета о насъ превыше всякихъ языческихъ баснословныхъ ученій. Таковъ образъ дѣйствій ненависти; какъ скоро кого ненавидятъ, то, слыша объ немъ добрую молву, сейчасъ затыкаютъ уши, почитаютъ ее ложною, ко лжи же и баснямъ отверзаютъ слухъ и со всею готовностью принимаютъ ихъ за правду. Это можно видѣть на томъ, что, если бы даже мы находились еще во мракѣ невѣдѣнія, какъ во времена идолопоклонства, и тогда нельзя было бы принять такого преданія, достойнаго посмѣянія; тѣмъ менѣе нынѣ, когда вся земля полна вѣдѣнія Господа и свѣтъ мудрости распространился въ мірѣ.

«Но мы называемъ этотъ постъ *Арачаворкъ*, по причинѣ той, во-первыхъ, что оный предшествуетъ сорокодневному великому посту.

«Во-вторыхъ, потому, что у армянскаго народа этотъ постъ есть первый, установленный Св. Григоріемъ, когда изведенъ онъ былъ изъ ямы. Тогда узаконилъ онъ бѣдствовавшимъ поститься пять дней, дабы исцѣлиться отъ постигшей казни; а потому многіе, по древнему обычаю, тѣ дни и доселѣ въ постѣ провождаютъ; впослѣдствіи нашли приличнымъ сей постъ приписать къ посту ниневійскому, который сиріяне и египтяне свято содержатъ. Что же касается до того, что, по

прошествіи сего поста, мы совершаемъ память св. Сергія военачальника: то причина сему та, что чрезъ нѣсколько времени въ томъ же мѣсяцѣ, т. е. въ 30 день января, воспріялъ онъ мученическую смерть за Іисуса Христа. Почему и установлено совершать ему память въ субботній день той недѣли, подобно тому, какъ въ первую субботу четыредесятницы совершается память св. Ѳеодора у всѣхъ вѣрующихъ во Христа.

«Но этотъ Сергій, по собственному его повѣствованію, былъ знаменитый князь Каппадокійской страны, во дни Константина Великаго, мужественно подвизавшійся въ битвахъ противъ варваровъ и украшавшійся благочестивою вѣрою во Христа. Когда воцарился отступникъ Іуліанъ, благочестивый Сергій удалился въ Персію, и тамъ съ сыномъ своимъ, за благочестивую вѣру воспріялъ, въ глазахъ персидскаго царя Шабуха, мученическій вѣнецъ усѣкновеніемъ главы».

Вотъ, что можно было сказать касательно преданій о вѣрѣ и о нашихъ чиноположеніяхъ церковныхъ. Мы описали все это сокращенно. Когда это описаніе читаться будетъ предъ высокомудрою Августѣйшею особою Вашего Величества, да не примете Вы начертанное нами за обманъ и лицемѣріе, какъ будто мы не то объяснили на письмѣ, что имѣемъ въ сердцѣ. Кто подобное сему дѣлаетъ, да расточитъ Богъ кости таковаго, по слову Пророка на лицемѣрныхъ. Ибо свѣтъ вѣры не подъ спудомъ мрака долженъ быть сокрываемъ, но на свѣтильникѣ истины. А малѣйше сокрытая вѣра равняется съ безвѣріемъ; ибо тутъ уже бываетъ ложь, а не истина.

Сѣмя краткихъ словъ нашихъ, посѣянное на благую и тучную ниву мыслей Вашихъ, да содѣлаетъ Господь плодороднымъ и обильнымъ, и да не будетъ оно подавленнымъ отъ тернія или произросшимъ безъ корня, и скоро изсохшимъ, или же воздушными птицами поклеваннымъ. Но да произведетъ плоды любви и мира, по поводу предстоящаго дѣла, не токмо въ числѣ перваго и средняго плодоприношенія земли

удобренной, но въ стократной мѣрѣ третьяго, и тѣмъ да воздастся Вамъ съ словесными дѣлателями земли, по мѣрѣ плодородія, отъ Самого Христа Бога, Которому слава и сила со Отцемъ и Святымъ Духомъ, нынѣ и присно и во вѣки».

---

## ГЛАВА III.

## А. ДОГМАТИЧЕСКАЯ ЧАСТЬ „ИЗЛОЖЕНІЯ".

### Изложеніе вѣры церкви армянскія и символы этой церкви.

Отношеніе «Изложенія вѣры церкви армянскія» къ символамъ этой церкви. Текстъ символовъ. Который изъ нихъ послужилъ основаніемъ для «Изложенія», и въ какой мѣрѣ справедливо положеніе, что «Изложеніе» заключаетъ въ себѣ точное выраженіе ученія армянской церкви.

---

Представляя свое изложеніе императору Мануилу Комнину, авторъ увѣрялъ своего царственнаго корреспондента во 1-хъ въ томъ, что это «Изложеніе» заключаетъ въ себѣ точное выраженіе ученія армянской церкви, во 2-хъ, что это ученіе, какъ оно формулировано въ «Изложеніи», совершенно согласно съ ученіемъ православной церкви, и въ 3-хъ, что не имѣетъ ничего общаго съ монофизитствомъ. Всѣ эти положенія вполнѣ подтверждаютъ и тѣ представители армянской церкви, свидѣтельства которыхъ о достоинствѣ и значеніи «Изложенія» мы привели выше.

По существу принятой нами на себя задачи, намъ необходимо провѣрить эти положенія и съ этою цѣлію опредѣлить отношеніе «Изложенія» во 1-хъ, къ символамъ армянской церкви, во 2-хъ, къ вѣроопредѣленіямъ церкви православной и въ 3-хъ, къ символамъ и исповѣданіямъ монофизитскимъ.

Но такъ какъ къ составу «Изложенія», какъ «Исповѣданія вѣры», въ строгомъ смыслѣ слова, можетъ быть отнесена только первая, догматическая часть его, а другая, обрядовая, занимаетъ особое положеніе при первой, требующее особой точки зрѣнія для своей оцѣнки, то съ указанныхъ точекъ зрѣнія мы разсмотримъ лишь первую часть «Изложенія», вторая же займетъ особое мѣсто въ нашемъ изслѣдованіи.

Для опредѣленія отношеній «Изложенія» къ символамъ армянской церкви, необходимо предварительно привести здѣсь текстъ всѣхъ трехъ спеціальныхъ символовъ, употребляющихся въ армянской церкви. Мы приведемъ ихъ по переводу архіепископа Іосифа Аргутинскаго-Долгорукаго, какъ оффиціально авторизованному.

Текстъ краткаго символа:

«Вѣруемъ: во Святую Троицу, Отца, и Сына, и Св. Духа; благовѣщенію Гавріила; зачатію Маріи; рожденію Христа, и святотворящему крещенію; спасительному распятію, и тридневному погребенію; блаженному воскресенію, и божественному вознесенію, и сѣденію одесную Отца; и еже страшное и преславное второе пришествіе, исповѣдуемъ и вѣруемъ» [1]).

Текстъ средняго символа [2]):

---

[1]) Таинство крещенія армянскія церкви, переведенное съ армянскаго на россійскій языкъ и изданное тщаніемъ преосвященнаго Іосифа, архіепископа всего армянскаго народа, обитающаго въ Россіи, и кавалера князя Аргутинскаго-Долгорукаго. Спб. 1799. Обрядъ, во еже сотворити оглашеннаго, стр. 21.

[2]) Текстъ того же символа въ рукописномъ сборникѣ: «Вѣруемъ во единаго Бога Отца, вседержителя, творца небу и земли, видимымъ же всѣмъ и невидимымъ, и во единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія, единороднаго, иже отъ Отца рожденнаго прежде всѣхъ вѣкъ; свѣта отъ свѣта, Бога истинна, отъ Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу, имъ же вся быша; насъ ради человѣкъ, и нашего ради спасенія, сшедшаго съ небесъ, и воплотившагося отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы, и совершеннаго человѣка бывша, вошедша на небеса въ той же плоти и паки грядуща судити живыхъ и мертвыхъ, его же царствію не будетъ конца; вѣруемъ и въ Духа Святаго, не сотворенна, но исходяща; глаголавшаго чрезъ пророки и евангелисты, снисшедшаго на Іордани на Христа, имъ же и апостоли проповѣдаша, иже убо и доселѣ во святыхъ жи-

«Вѣруемъ во единаго Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимымъ же всѣмъ и невидимымъ. И во единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія, Единороднаго, Иже отъ Отца рожденнаго прежде всѣхъ вѣкъ. Бога отъ Бога, свѣта отъ свѣта, Бога истинна, рожденна, не сотворенна, Единосущна Отцу, Имъ же вся быша на небеси и на земли видимая и невидимая. Иже насъ ради человѣковъ и ради нашего спасенія сшедшаго съ небесъ, воплотившагося, рожденнаго совершенно отъ Маріи Святыя Дѣвы, Святымъ Духомъ. Пріявшаго плоть, душу и умъ, и вся яже суть въ человѣцѣхъ, истинно, а не мечтательно. Пострадавша, распята, погребенна, и въ третій день воскресша, возшедшаго на небеса съ тѣмъ же тѣломъ и сѣдяща одесную Отца. И грядущаго съ тѣмъ же тѣломъ и славою Отчею судити живыхъ и мертвыхъ, Его же царствію не будетъ конца. Вѣруемъ и въ Духа Святаго не сотвореннаго, но совершеннаго, иже глаголавшаго въ законѣ и пророцѣхъ и въ евангеліяхъ. Снисшедшаго на Іорданъ, проповѣдавшаго посланнаго, и обитавшаго во святыхъ. Вѣруемъ во едину святую соборную и апостольскую церковь. Во едино крещеніе, въ покаяніе, во очищеніе грѣховъ. Въ воскресеніе мертвыхъ, въ судъ вѣчный душъ и тѣлесъ, въ царство небесное, и въ жизнь вѣчную. Глаголющихъ же: яко бы было нѣкогда время, егда не бысть Сынъ Божій, или такожде было время, егда не бысть Духъ Святый; или изъ ничего создани суть; или изъ другаго существа быти Сына Божія, или Святаго Духа, или премѣняемыхъ:

---

ветъ; и во едину святую соборную и апостольскую церковь; исповѣдую едино крещеніе во оставленіе грѣховъ; чаю и воскресенія мертвыхъ и судъ съ душею и тѣломъ; и царство и животъ вѣчный; иже убо глаголютъ, бысть Отецъ, когда не бысть Сынъ, и проч., сицевыхъ анаѳематствуетъ каѳолическая и апостольская церковь». Книга о разныхъ духовныхъ и мірскихъ вещахъ, рук. академической (бывшей Кирилло-Бѣлозерской) библ. за № 432, въ 8 д. л. 73. Членъ о распятіи, страданіи, смерти, погребеніи и воскресеніи, вѣроятно, пропущенъ въ этомъ текстѣ, по недосмотру переводчика, или переписчика, такъ какъ онъ находится во всѣхъ символахъ, современныхъ Никейскому.

таковыхъ анаѳемѣ предаетъ Православная и Апостольская церковь» [1]).

Текстъ пространнаго символа:

«Исповѣдуемъ и вѣруемъ всесовершеннымъ сердцемъ Бога Отца [2]) не сотворенна, не рожденна и безначальна. Такожде Родителя Сына и Производителя [3]) Святаго Духа.

Вѣруемъ Бога Слова [4]) не сотворенна, рожденна, и начало имуща отъ Отца прежде вѣкъ; Иже [5]) не есть послѣднiй ниже меньшiй, но якоже Отецъ есть [6]) Отецъ, тако и Сынъ [7]) есть Сынъ.

Вѣруемъ Святаго Духа [8]), не сотворенна, не временна,

---

[1]) Таинство крещенія армянскія церкви, перев. съ армянскаго на россійскій языкъ и изданное тщаніемъ преосв. Іосифа, архіепископа всего армянскаго народа, обитающаго въ Россіи, и кавалера князя Аргутинскаго-Долгорукаго. Спб. 1799. стр. 23—25. и Чинъ священныя и божественныя литургіи армянскія церкви. перев. его же. Спб. 1799. стр. 39—41. Той же литургіи. изд. 1857 г. Спб. стр. 30—31. Текстъ этого символа сохранился еще въ Исторіи императора Ираклія. соч. епископа Себеоса, писателя VII в. Спб. 1862. стр. 143 — 144, гдѣ онъ носитъ названіе «Символа Никейскаго собора» но мы не вводимъ его въ наше изслѣдованіе потому, что тѣ не многіе и незначительные варіанты, которые онъ представляетъ, принадлежатъ, по видимому, не тексту, а его переводу. Одинъ только варіантъ принадлежитъ вѣроятно, самому тексту, и потому мы его здѣсь и отмѣчаемъ. Онъ находится въ членѣ о смерти, воскресеніи и вознесеніи на небо Спасителя и состоитъ въ томъ, что слова *съ тѣмъ же тѣломъ* отнесены здѣсь не къ вознесенію, а къ воскресенію и вслѣдствіе этого весь членъ читается такимъ образомъ: «страдавшій т. е. распятый и погребенный и воскресшій въ третій день съ тою же плотію, возшелъ на небеса и возсѣлъ одесную Отца». Кромѣ того ко второму члену и именно къ словамъ «отъ Отца рожденнаго» прибавлено здѣсь т. е. *отъ естества Отца* (курсивъ въ текстѣ). Остальные варіанты состоятъ въ разстановкѣ словъ.

[2]) У Шрёдера: Patrem illum Deum.

[3]) У Шрёдера: Spiratorem.

[4]) У Шрёдера: Verbum illud Deum.

[5]) У Шрёдера: «qui» напечатано курсивомъ въ знакъ того, что этого слова нѣтъ въ подлинникѣ, равно какъ и слѣдующее за нимъ слово «est».

[6]) «est» курсивъ у Шрёдера.

[7]) У Шрёдера: Filius ille.

[8]) У Шрёдера: S. illum Spiritum.

*

не рожденна, но происходяща [1]) отъ Отца; сосущественна Отцу, и сславима Сыну.

Вѣруемъ, Троицу Святую [2]) быти едино естество, едино божество. Не три суть [3]) боги, но единъ Богъ, едина воля, едино царство, едино владычество. Творецъ видимыхъ и невидимыхъ.

Вѣруемъ во святую церковь, во оставленіе грѣховъ, и въ сопричастіе святыхъ [4]).

Вѣруемъ, едино [5]) отъ тріехъ Лицъ, Бога Слова [6]), рожденна отъ Отца прежде вѣкъ, по времени снисшедша въ Богородицу Дѣву [7]) Марію, пріявша отъ крове ея, и соединивша съ Божествомъ Своимъ [8]). Девять мѣсяцъ вмѣстившагося [9]) во чревѣ пречистыя Дѣвы и бывша Бога совершенна, совершенна человѣка, духомъ и разумомъ, и тѣломъ: едино лице, единъ видъ, и соединенъ во единомъ естествѣ [10]).

Богъ бысть человѣкъ, безъ измѣненія, безъ премѣненія. Безъ сѣмене бысть [11]) зачатіе, и безъ истлѣнія [12]) рожденіе. Якоже нѣсть начала Божеству Его, тако [13]) ни конца человѣчеству Его. Яко Іисусъ Христосъ вчера и днесь, Тойже и во вѣки.

---

[1]) У Шрёдера: procedentem.

[2]) У Шрёдера: Trinitatem illam sanctam.

[3]) «sunt» курсивъ у Шрёдера.

[4]) У Шрёдера: credimus in Ecclesiam sanctam, remissionem peccatorum, communionem sanctorum. У Каспари: Wir glauben in die Vergebung der Sünden in der heiligen Kirche und in der Gemeinschaft der Heiligen.

[5]) У Шрёдера: unum illum.

[6]) У Шрёдера: Verbum illud.

[7]) У Шредера: Virginem illam.

[8]) У Шредера: cum illa una Deitate.

[9]) У Шредера: retentum «fuisse.

[10]) У Шредера: una persona, unus adspectus, et unitus una natura; у Каспари: Eine Person, Ein Attribut und Eine gemeinsame Natur.

[11]) У Шредера: «fuit».

[12]) У Шредера: sine corruptione; у Каспари: unbeflekte Geburt.

[13]) У Шредера: «ita».

Вѣруемъ Господа нашего [1]) Іисуса Христа, по тридесятилѣтнемъ странствованіи на землѣ, пришедша ко крещенію. Отца свидѣтельствовавша: *сей есть Сынъ мой возлюбленный.* И Духа Святаго въ видѣ голубинѣ снисшедша на Него. Искушаема бывша отъ сатаны, и побѣдивша его. Проповѣдавша людемъ спасеніе. Изнемогавша тѣломъ, томившася, алкавша и жаждавша; таже пришедша волею на страсть, распята, и мертва бывша тѣломъ, жива же Божествомъ своимъ. Тѣло Его положено бысть во гробѣ, купно съ Божествомъ [2]) и Духомъ Своимъ снисшедша во адъ нераздѣльно съ Божествомъ, проповѣдавша душамъ, разрушивша адъ и освободивша души оныя. По тріехъ днехъ воскресша изъ мертвыхъ, и явившася ученикомъ своимъ.

Вѣруемъ, Господа нашего Іисуса Христа, съ тѣмъ же тѣломъ вознесшася на небеса и сѣдяща одесную Отца. И паки грядущаго съ тѣмъ же тѣломъ, и славою Отчею, судити живымъ и мертвымъ. Иже есть воскресеніе всѣхъ человѣкъ.

Вѣруемъ и воздаянію по дѣломъ: праведнымъ будетъ [3]) животъ вѣчный, грѣшникомъ же мука вѣчная» [4]).

Для болѣе точнаго опредѣленія отношенія разсматриваемаго нами догматическаго памятника къ изложеннымъ сейчасъ символамъ, необходимо предварительно опредѣлить отношеніе самихъ символовъ другъ къ другу.

Мы опредѣлимъ это отношеніе съ двухъ сторонъ: а) со стороны формы и б) со стороны содержанія.

а) Со стороны формы они представляютъ собою три различные типа символовъ.

---

[1]) Слова: *нашего* нѣтъ у Шредера, но есть у Каспари.

[2]) У Шредера: corpus eius positum fuisse in sepulchro unitum cum Deitate illa; et spiritu suo...; у Каспари: sein Körper, vereint mit seiner Gottheit, wurde ins Grab gelegt, und in Geiste...

[3]) У Шредера: «erit».

[4]) Исповѣданіе христіанскія вѣры Армянскія церкви, перевед. съ Армянскаго на россійскій языкъ и изданное тщаніемъ преосвященнаго Іосифа, архіепископа всего армянскаго народа, обитающаго въ Россіи. Спб. 1799.

Краткій символъ съ этой стороны составляетъ совершенно исключительное явленіе въ литературѣ символовъ, —ни одинъ изъ дошедшихъ до насъ символовъ не представляетъ для него аналогіи [1]).

Средній символъ принадлежитъ къ тому типу, который насчитываетъ наибольшее количество представителей между извѣстными доселѣ символами. Характеристическую особенность его составляетъ то, что въ немъ весьма строго выдержана первоначальная трехчастная схема символовъ, данная въ словахъ Спасителя (Мѳ. 26, 19) и въ крещальной формулѣ, и притомъ такъ, что ни одинъ изъ частныхъ вопросовъ, относящихся къ тому или другому лицу Св. Троицы, не выступаетъ изъ ряда однородныхъ съ нимъ вопросовъ, а возбуждается и рѣшается вмѣстѣ съ ними, и совокупность этихъ рѣшеній образуетъ рядъ истинъ, группирующихся вокругъ даннаго лица плотной и непрерывной сѣтью. Затѣмъ, всѣ остальные вопросы, не относящіеся непосредственно къ лицамъ Св. Троицы, а касающіеся церкви, таинствъ, загробной участи и проч., образуютъ изъ себя особую группу и примыкаютъ въ видѣ прибавленія къ третьей части символа, или къ члену о Св. Духѣ.

Пространный символъ принадлежитъ къ третьему типу символовъ. Особенность этого типа состоитъ въ томъ, что догматическія истины, входящія въ составъ этого рода символовъ, подраздѣляются на двѣ части, — въ составъ первой части входятъ истины, относящіяся къ Св. Троицѣ, или истины *тринитарныя*, въ составъ второй—истины, относящіяся къ лицу Іисуса Христа и дѣлу домостроительства спасенія, или истины *христологическія*; всѣ же остальныя истины, состав-

---

[1]) Ближе всѣхъ подходитъ онъ,—и то не по формѣ, а по содержанію, — къ такъ называемому апостольскому символу и къ символамъ Коптскому и Эѳіопскому, тексты которыхъ приводятся между прочимъ у Каспари — Quellen, II. S. 12,—13.

ляющія содержаніе символовъ, примыкаютъ къ той или другой части по однородности. Такъ въ данномъ случаѣ къ первой части отнесена вѣра «въ отпущеніе грѣховъ, во святую церковь и въ общеніе святыхъ»; ко второй части — вѣра «въ воскресеніе изъ мертвыхъ, въ судъ и въ воздаяніе по дѣламъ» (въ связи со вторымъ пришествіемъ). Этотъ типъ символовъ насчитываетъ уже гораздо меньше представителей, чѣмъ второй.

б) Со стороны содержанія всѣ три символа различаются одинъ отъ другаго лишь степенью развитія догматическихъ истинъ, входящихъ въ ихъ составъ.

На первой степени развитія являются онѣ въ краткомъ символѣ. Онъ обнимаетъ собою лишь основныя истины христіанства, изложенныя къ формѣ фактовъ, безъ всякаго развитія. Это фактическое изложеніе основныхъ истинъ христіанства,—со включеніемъ въ число этихъ истинъ фактовъ факта благовѣщенія, не встрѣчающагося ни въ одномъ символѣ,— и составляетъ специфическое отличіе этого символа отъ всѣхъ остальныхъ.

Въ среднемъ символѣ догматическія истины уже являются значительно развитыми и притомъ—подъ прямымъ вліяніемъ полемической тенденціи, — именно, это развитіе направлено главнымъ образомъ противъ пяти ересей: противъ Арія (вся первая часть символа и первая половина второй), противъ докетовъ (слова: *воплотившагося, рожденнаго совершенно отъ Маріи Св. Дѣвы Св. Духомъ*), противъ Аполлинарія (вся вторая половина второй части, начиная со словъ: *пріявшаго плоть, душу и умъ, и вся, яже суть въ человѣцѣхъ, истинно, а не мечтательно*...), противъ Македонія (первая половина третьей части, относящейся къ лицу Св. Духа, и въ заключительномъ анаѳематствѣ слова, относящіяся къ Св. Духу) и, наконецъ, противъ Оригена (слова: *въ воскресеніе мертвыхъ, въ судъ вѣчный душъ и тѣлесъ*).

Такимъ образомъ, если разсматривать содержаніе этого

символа съ исторической точки зрѣнія, то крайнимъ моментомъ, до котораго простерлось и на которомъ остановилось его развитіе, это—ереси Македонія и Аполлинарія. Опредѣленіями, направленными противъ этихъ ересей, составитель символа закончилъ свой трудъ.

Содержаніе пространнаго символа, и въ цѣломъ и въ частяхъ, совпадаетъ съ содержаніемъ средняго. Различіе состоитъ лишь во 1-хъ въ томъ, что нѣкоторые частные пункты дополнены нѣкоторыми подробностями, и во 2-хъ, что вставлено нѣсколько новыхъ догматическихъ опредѣленій. Такъ—*въ тринитарной части* членъ о Св. Духѣ дополненъ выраженіями: *но происходяща отъ Отца, сосущественна Отцу и сславима Сыну*, и затѣмъ вся эта часть заключается исповѣданіемъ, что Св. Троица, Тріединый Богъ есть Творецъ всего видимаго и невидимаго [1]). И затѣмъ особое прибавленіе къ этой части дополнено по переводу, бывшему въ рукахъ Каспари, словами: *въ отпущеніе грѣховъ, во святую церковь* [2]) *и въ общеніе святыхъ*, въ переводѣ архіепископа Іосифа—*въ сопричастіе святыхъ* [3]).

---

[1]) Это послѣднее, по словамъ г. Каспари, звучитъ западно-Августиновскимъ образомъ выраженій, тогда какъ первое есть всегдашнее восточное ученіе. Впрочемъ, онъ указываетъ и для послѣдняго аналогію въ восточной символической литературѣ,—именно въ словахъ: Καὶ ἐκ ταύτης τῆς Τριάδος, Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος κέκτισθαι κ. τ. λ. въ Πίςις въ «Изложеніи каѳолической вѣры» св. Епифанія. «Caspari», Quellen II, s. 45 not. 126.

[2]) Это выраженіе напоминаетъ Каспари аналогическое выраженіе въ Карѳагенскомъ символѣ—peccatorum remissionem—per sanctam ecclesiam, а форма выраженія о церкви—слова: βαπτίζομαι καὶ εἰς τὸ πνεῦμα το ἅγιον—ὕςερον—ἀποςαλὲν—πᾶσι τοῖς πιςεύουσιν ἐν τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησιᾳ въ крещальномъ символѣ, находящемся въ постановленіяхъ апостольскихъ VII, 47. «Caspari», Quellen, 11. S. 45—46, not. 128.

[3]) Г. Каспари (ibid.) ссвершенно справедливо удивляется присутствію этого выраженія въ армянскомъ символѣ, такъ какъ оно не встрѣчается ни въ одномъ изъ восточныхъ символовъ и самое греческое выраженіе κοινωνία τῶν ἁγίων (причащеніе святыхъ таинъ) вовсе не то значитъ, что латинское communio sanctorum (общеніе со святыми, отшедшими изъ сей жизни). Какъ попало въ

Тоже самое видимъ мы и въ *въ христологической части.* Такъ, здѣсь а) ученіе о лицѣ Іисуса Христа дополнено словами: *едино лице, единъ видъ и соединенъ во единомъ естествѣ* и б) вставленъ новый членъ *о сошествіи Іисуса Христа во адъ* [1]).

Кромѣ того, въ обѣихъ частяхъ главныя положенія, удовлетворительно развитыя и въ среднемъ символѣ, здѣсь подверглись еще болѣе обстоятельному развитію.

Но изъ всѣхъ этихъ дополненій и прибавленій дѣйствительный шагъ впередъ, въ развитіи догматическаго содержанія съ исторической точки зрѣнія, въ обширномъ символѣ, сравнительно съ среднимъ, составляютъ слова: *едино лице, единъ видъ и соединенъ во единомъ естествѣ.* Онѣ вводятъ намъ символъ, по крайней мѣрѣ, въ преддверіе монофизитскихъ споровъ.

Всѣ же остальныя или повторяютъ зады, или попали въ символъ случайно, и во всякомъ случаѣ, для опредѣленія его специфическаго характера, безразличны.

Теперь—вопросъ: къ которому изъ этихъ трехъ символовъ наше «Изложеніе» находится въ ближайшемъ соотношеніи?

---

восточный символъ это западное выраженіе? Каспари ставитъ вопросъ: не принадлежитъ ли оно западному переводчику? Но мы находимъ это выраженіе не только въ латинскомъ переводѣ Шредера (оставшемся неизвѣстнымъ Каспари), но и въ русскомъ переводѣ архіепископа Іосифа, сдѣланномъ, вѣроятно, не съ латинскаго, а съ армянскаго текста, напечатаннаго у Шредера параллельно съ латинскимъ. Со своей стороны мы не имѣемъ отвѣта на этотъ вопросъ.

[1]) Это выраженіе встрѣчается, впрочемъ, и въ другихъ восточныхъ символахъ. Каспари цитуетъ «третью Сирміумскую форму», «Никейскую», форму Константинопольскаго собора 360 г., далѣе Πίςις въ Епифаніевомъ Expositio fidei catholicae, въ его же трактатѣ «о воплощеніи Христовомъ», равно какъ и въ приписываемомъ Макарію Іерусалимскому «Исповѣданіи», наконецъ у Кирилла Іерусалимскаго въ IV катихиз. и въ мнимой рѣчи, произнесенной будтобы Апостоломъ Ѳаддеемъ Авгарю Едесскому—у Евсевія въ церков. Исторіи 1, 13; но справедливо замѣчаетъ, что оно не встрѣчается ни въ одномъ собственно-крещальномъ символѣ.

*Со стороны формы* оно, несомнѣнно, въ такомъ соотношеніи находится съ третьимъ, или пространнымъ символомъ. Въ этомъ легко убѣдиться съ перваго же взгляда. «Изложеніе» слѣдуетъ пространному символу не только въ общемъ планѣ, но и въ распредѣленіи отдѣльныхъ членовъ. Оно видимо раздѣляется на двѣ части—*тринитарную и христологическую*, затѣмъ остальные вопросы, не относящіеся спеціально ни къ той, ни къ другой части, въ немъ распредѣлены въ томъ же порядкѣ и сочетаніи, въ какомъ распредѣляются они въ пространномъ символѣ, съ тѣмъ лишь различіемъ, что прибавленіе, сдѣланное къ первой части въ пространномъ символѣ, совершенно исключено изъ «Изложенія», между тѣмъ какъ прибавленіе ко второй части оставлено на своемъ мѣстѣ и въ цѣломъ своемъ составѣ.

Въ такомъ же соотношеніи находится оно къ пространному символу и *со стороны содержанія* [1]. Чтобы наглядно убѣдиться въ этомъ, стоитъ лишь сравнить текстъ «Изложенія» съ текстомъ символа.

---

[1]) Съ той и другой стороны, т. е. со стороны формы и содержанія, еще ближе стоитъ къ пространному символу «Изложеніе исповѣданія вѣры Армянскія церкви», написанное Нерзесомъ въ то время, когда онъ былъ еще архіепископомъ, по желанію всечестнѣйшаго зятя самодержавнаго Государя Грековъ, Мануила, великаго Протостратора Алексѣя, когда онъ пріѣзжалъ къ восточнымъ странамъ и находился въ Маместіи, столичномъ городѣ Киликіи, въ лѣто Армянскаго счисленія 614 (1165) по Р. Х. (у Худобашева, стр. 124—153). При составленіи своего «Изложенія вѣры» для императора Мануила, авторъ постоянно имѣлъ предъ глазами и «Изложеніе исповѣданія», составленное для его зятя и во многихъ мѣстахъ комбинировалъ его текстъ съ текстомъ символа, такъ что для выясненія процесса составленія сего послѣдняго труда во всѣхъ подробностяхъ, необходимо брать во вниманіе и текстъ его перваго труда; но такъ какъ для нашей цѣли выясненіе этого процесса нужно лишь на столько, чтобы уяснить внутреннюю, генетическую связь Изложенія съ символами Армян. церкви, то мы и опускаемъ изъ программы своего изслѣдованія это посредствующее между текстомъ символа и текстомъ «Изложенія» звѣно.

| СИМВОЛЪ. | «ИЗЛОЖЕНІЕ». |
|---|---|
| 1) *Исповѣдуемъ и вѣруемъ всесовершеннымъ сердцемъ Бога Отца не сотворенна, не рожденна и безначальна. Такожде Родителя Сына и Производителя Св. Духа.* | Научаясь отъ святыхъ Отцевъ, *исповѣдуемъ* мы, что *Отецъ* отличенъ по лицу, *не рожденъ и безначаленъ.* |
| 2) *Вѣруемъ Бога Слова не сотворенна, рожденна и начало имуща отъ Отца прежде вѣкъ; иже не есть послѣдній, ниже меньшій, но якоже Отецъ есть Отецъ, тако и Сынъ есть Сынъ.* | *Сынъ рожденъ отъ* Безначальнаго *Отца*, но не по образу тварей и *внѣвременно.* |
| 3) *Вѣруемъ Св. Духа не сотворенна, не временна, не рожденна, но происходяща отъ Отца, сосущественна Отцу и сславима Сыну.* | И *Духъ Св. исходитъ* и посылается *отъ Отца* неизреченно. |
| | Отецъ называется Отецъ потому, что Онъ есть вина рожденія Сына и исхожденія Св. Духа. |
| | И Сынъ именуется Сыномъ... потому, что Онъ рожденъ отъ естества Отча, а не сотворенъ... Называется Онъ Единороднымъ.. Нарицается Словомъ... |
| | И не прежде Отецъ, а потомъ Сынъ... Но *какъ вѣченъ Отецъ, такъ вѣченъ и Сынъ* съ вѣчнымъ Отцемъ и совѣченъ Ему отъ начала до кон- |

СИМВОЛЪ.

*Вѣруемъ Троицу Святую быти едино естество, едино Божество. Не три суть Боги, но единъ Богъ, едина воля, едино царство, едино владычество. Творецъ видимыхъ и невидимыхъ.*

«ИЗЛОЖЕНІЕ».

ца... *и Отецъ не былъ никогда безъ Сына, ни Сынъ безъ Отца...*

Исповѣдуемъ и Духа Св. воистину Духомъ Божіимъ и не сравниваемъ Его по единоименности съ духами созданными... *происходя отъ безначальнаго Отца безначально...* а по силѣ и благодати *равенъ* будучи *Отцу и Сыну...* Онъ *сосущественъ Отцу и Сыну* по вѣчности и сопричастенъ дѣлу творенія, какъ равносильный и равночестный.

Исповѣдуемъ, что *три сіи Лица совокуплены и соединены во единомъ Божествѣ...* познаемъ *во Св. Троицѣ едино естество, едино владычество, едину силу и едину славу...* Исповѣдуемъ три лица, но не болѣе и не менѣе этого числа, и естество единое, не раздѣляя его на трое по числу лицъ...

Ни одному изъ трехъ равночестныхъ Лицъ не приписуется предпочтеніе предъ прочими по естеству... Отецъ есть всегда Отецъ. Сынъ есть вѣчный Сынъ Отца и присно со Отцемъ: равно какъ и Св.

СИМВОЛЪ.

*Вѣруемъ во св. Церковь, во оставленіе грѣховъ и въ сопричастіе Святыхъ.*

*Вѣруемъ едино отъ тріехъ Лицъ, Бога—Слова рожденна отъ Отца прежде вѣкъ, по времени снисшедша въ Богородицу Дѣву Марію, пріявша отъ крове ея и соединивша съ Божествомъ Своимъ. Деевять мѣсяцевъ вмѣстившагося во чревѣ пречистыя Дѣвы и бывша Бога совершенна, совершенна человѣка, духомъ и разумомъ и тѣломъ: едино лице, единъ видъ, и соединенъ въ единомъ естествѣ.*

*Богъ бысть человѣкъ безъ измѣненія, безъ премѣненія.*

«ИЗЛОЖЕНІЕ».

Духъ есть вѣчно Духъ Божій и вѣчно съ Богомъ Отцемъ. Отецъ есть вина, а Сынъ и Духъ Святый суть отъ вины безвременно и безвиновно. Отецъ—не имѣющій ни отъ кого начала; *Сынъ и Св. Духъ*—имѣющіе начало отъ Отца, но прежде времени и естества, *сотворившіе со Отцемъ время и все, что во времени, разумныя и чувственныя созданія, приведенныя изъ небытія въ бытіе.*

Исповѣдуемъ, что *единое изъ трехъ Лицъ, Сынъ, по изволенію Отца и Духа Св.*, по благовѣстію Архангела Гавріила снисшелъ на землю..., пребывъ неотлучно, откуда нисшелъ; и *вмѣстился во чрево Дѣвы..*, *пріявъ отъ Нея* наше грѣховное и тлѣнное естество, смѣшавъ *соединилъ съ* безгрѣшнымъ и чистымъ *естествомъ Своимъ и содѣлался единымъ съ ними не раздѣльнымъ... Не примѣняемый...* благоизволилъ *девять мѣсяцевъ пребывать и носиться во чревѣ*, родиться

| СИМВОЛЪ. | «ИЗЛОЖЕНІЕ». |
|---|---|
| *Безъ сѣмене бысть зачатіе, и безъ истлѣнія рожденіе. Якоже нѣсть начала Божеству Его, тако ни конца человѣчеству Его. Яко Іисусъ Христосъ вчера и днесь, Той же и во вѣки.* | отъ Дѣвы, оставивъ дѣвство *не поврежденнымъ, не растлѣннымъ. И Тотъ же единый, рожденный отъ Отца безтѣлесно, родился отъ Матери съ тѣломъ, и Сынъ Божій сосдѣлался сыномъ человѣческимъ, не такъ, что одинъ есть Сынъ Божій, а другой сынъ человѣческій...* Не иной кто плоть и иной кто безплотный, *но одинъ и Тотъ же Іисусъ Христосъ* есть плоть и безплотный: плоть по человѣчеству, которое воспріялъ, и безплотный по Божеству, которое имѣлъ; и тотъ же видимый и невидимый, осязаемый и неосязаемый, временный и безвременный, сынъ человѣческій и Сынъ Божій, сосущный Отцу по Божеству и сосущный намъ по человѣчеству. *Не иной и иной еще, но единое существо и единое лице изъ двухъ естествъ, во единомъ Іисусъ Христѣ соединенныхъ, не смѣснымъ и не раздѣльнымъ соединеніемъ.* И какъ мы исповѣдуемъ, что *отъ двухъ естествъ содѣлалось единое*, и что въ соединеніи не потерялось ни ко- |

| СИМВОЛЪ. | «ИЗЛОЖЕНІЕ». |
| --- | --- |
| | торое изъ обоихъ—такъ равно и о волѣ разумѣемъ мы не такъ, чтобы Божеская воля во Христѣ была противна волѣ человѣческой, или человѣческая воля Божіей, но единаго существа, сугубымъ содѣлавшагося, воля была по разнымъ временамъ иная,—иногда божественная, когда хотѣлъ Онъ являть силу Божественную, и иногда человѣческая, когда хотѣлъ показывать смиреніе человѣческое... По подобію того,... что *въ единой самовластной волѣ Божества* двоякое было хотѣніе безъ сопротивленія (одного другому), Божеское и человѣческое,—вѣруемъ, что *и дѣйствіе въ соединеніи* такъ же было Божеское и человѣческое. |
| *Вѣруемъ Господа нашего Іисуса Христа, по тридесятилѣтнемъ странствованіи на землѣ* | Исповѣдуемъ, что тѣ и другія дѣйствія были дѣйствія единаго Лица, что показываютъ и дѣянія смотрѣнія отъ начала до конца:<br><br>Ибо хотя Онъ зачатъ, какъ человѣкъ, но отъ Духа Святаго, какъ Богъ.<br><br>Рожденъ отъ жены.., обрѣзанъ осмидневный... прине- |

| СИМВОЛЪ. | «ИЗЛОЖЕНІЕ». |
|---|---|
| | сенъ сорокодневный въ храмъ... Бѣжалъ отъ Ирода. |
| *пришедша ко крещенію. Отца свидѣтельствовавша: сей есть Сынъ мой возлюбленный. И Духа Святаго въ видѣ голубинѣ снисшедша на Него.* | *Крестился отъ Іоанна*, какъ человѣкъ, но омылъ грѣхъ Адамовъ крещеніемъ, *и Отцемъ и Св. Духомъ свидѣтельствованъ, какъ Богъ.* |
| *Искушаема бывша отъ сатаны и побѣдивша его. Проповѣдавша людемъ спасеніе. Изнемогавша тѣломъ, томившася,* | *Искушался* сей новый Адамъ, какъ Адамъ ветхій, *и побѣдилъ искусителя*, какъ Творецъ Адама и далъ власть сынамъ Адамовымъ попирать силу вражію, какъ Богъ. |
| *алкавша,* | *Алкалъ*, какъ человѣкъ, и тьмы насыщалъ малымъ числомъ хлѣбовъ, какъ Богъ. |
| *и жаждавша.* | *Жаждалъ*, какъ человѣкъ, и жаждущихъ призывалъ къ себѣ пить отъ воды жизни, какъ Богъ. |
| *(Изнемогавша тѣломъ, томившася).* | *Утомлялся* отъ пути, какъ человѣкъ, и содѣлался покоемъ труждающихся и обремененныхъ грѣхами, благимъ игомъ, легкимъ бременемъ, какъ Богъ. |
| | Спалъ на кораблѣ... вносилъ подати... молился съ нами и о насъ... прослезился о возлюбленномъ... вопрошалъ, гдѣ положили Лазаря... |
| *Таже пришедша волею на страсть.* | Проданъ за малую цѣну... былъ безгласенъ, какъ агнецъ... |

| СИМВОЛЪ. | «ИЗЛОЖЕНІЕ». |
|---|---|
| *распята* | *Пригвожденъ къ древу* среди разбойниковъ. Вкусилъ оцетъ и желчь... |
| *и мертва бывша тѣломъ,* | *Умеръ человѣческимъ естествомъ...* |
| | *Вкусилъ смерть тѣломъ* доколѣ Самъ хотѣлъ, и попралъ смертію смерть, какъ Богъ. |
| *жива же Божествомъ своимъ.* | Не иной субъектъ умершій и иной освободитель отъ смерти... Тотъ же, Который умеръ плотію, *живъ былъ по Божеству.* |
| | Его проповѣдники слова проповѣдуютъ Богомъ и человѣкомъ, соединившимся совершеннымъ единеніемъ, превосходнѣйшимъ нежели единеніе души и тѣла. Ибо *душа человѣческая,* въ руки Отца преданная, *отдѣлилась отъ тѣла,* |
| *Тѣло Его положено было во гробѣ, купно съ божествомъ, и духомъ своимъ снисшедша во адъ не раздѣльно съ божествомъ, проповѣдавша душамъ, разрушивша адъ и освободивша души оныя* | *но Божество осталось нераздѣльнымъ отъ обоихъ; оно было соединено съ душою разумною, когда нисходила къ духамъ во адъ, и было не разлучнымъ отъ смертной плоти во гробѣ, всецѣло бывъ въ обѣихъ.* |
| *По тріехъ днехъ воскресша изъ мертвыхъ и явившася ученикамъ своимъ.* | Ибо Тотъ же самый... *воскресшій въ третій день, сый воскресеніе наше* и животъ, |
| *Вѣруемъ Господа нашего Іисуса Христа, съ тѣмъ же тѣ-* | |

| СИМВОЛЪ. | «ИЗЛОЖЕНІЕ». |
| --- | --- |
| *ломъ вознесшася на небеса и сѣдяща одесную Отца. И паки грядущаго съ тѣмъ же тѣломъ и славою Отчею, судити живыхъ и мертвыхъ, Иже есть воскресеніе всѣхъ человѣковъ.* | и *восшедшій на небо*, откуда никогда не отлучался. |
| | *И пріидетъ паки воскресить* изъ мертвыхъ родъ Адамовъ, и *судить праведно живыхъ и мертвыхъ*, по вѣрѣ, по мыслямъ, словамъ и дѣламъ, *добрымъ воздавая доброе, а злымъ осужденіе на мученіе.* |
| *Вѣруемъ и воздаянію по дѣломъ: праведнымъ будетъ животъ вѣчный, грѣшникамъ же мука вѣчная.* | |
| | И Самъ будетъ въ безконечные вѣки царствовать съ воцаренными съ Нимъ во вѣки... |

Самаго поверхностнаго взгляда на тексты символа и «Изложенія» достаточно для убѣжденія въ томъ, что первый служилъ программою для послѣдняго, или другими словами, что «Изложеніе вѣры армянской церкви» есть ни что иное какъ изложеніе этого именно ея символа (ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον, expositio symboli). Положенія символа, очевидно, служили, для автора «Изложенія» готовыми темами, которыя онъ и развиваетъ въ томъ же порядкѣ, въ какомъ онѣ стоятъ въ символѣ. И самое изложеніе состоитъ большею частію въ перефразировкѣ этихъ положеній.

Но для рѣшенія вопроса о томъ: дѣйствительно ли здѣсь изложено ученіе армянской церкви, очевидно, не достаточно этого общаго результата, къ которому приводитъ насъ сличеніе текстовъ: нерѣдкость—изложенія символовъ, не разъясняющія, а затемняющія и искажающія ихъ смыслъ. Такимъ образомъ необходимо еще убѣдиться въ томъ, что смыслъ символа переданъ въ изложеніи совершенно вѣрно.

Но прежде, чѣмъ ставить и рѣшать этотъ внутренній вопросъ между символомъ и изложеніемъ, или вопросъ объ ихъ

согласіи, или разногласіи по смыслу, необходимо прежде поставить и рѣшить вопросъ внѣшній,—именно, вопросъ о составѣ того и другаго, или другими словами, вопросъ о томъ, все ли, что̀ есть въ символѣ, есть въ Изложеніи, и на оборотъ—все ли, что̀ есть въ Изложеніи, есть въ символѣ, — или еще другими словами: тождественны ли они по своему составу? Предварительное рѣшеніе этого вопроса въ значительной степени облегчитъ намъ рѣшеніе внутренняго вопроса, такъ какъ подготовитъ для него исходные пункты. Итакъ, все ли, что̀ есть въ символѣ, есть также и въ Изложеніи, и на оборотъ, все ли, что̀ есть въ Изложеніи, есть также и въ символѣ.

На этотъ вопросъ въ обѣихъ его частяхъ мы должны отвѣчать отрицательно, и—

во 1-хъ не все, что̀ есть въ символѣ, есть въ Изложеніи,— именно, изъ символа исключены въ Изложеніи слѣдующія мѣста: а) весь членъ о церкви—*вѣруемъ во св. Церковь, во оставленіе грѣховъ и въ сопричастіе святыхъ;* б) изъ члена о воплощеніи исключены слова: *яко же нѣсть начала божеству Его, тако ни конца человѣчеству Его;* в) изъ члена о вознесеніи слова: *съ тѣмъ же тѣломъ;* г) изъ члена о второмъ пришествіи—слова: *съ тѣмъ же тѣломъ и славою Отчею.*

Во 2-хъ, не все, что̀ есть въ Изложеніи, есть въ символѣ, и именно: а) въ членѣ о лицѣ Іисуса Христа въ символѣ установляется только *единство Его лица, вида и естества (едино лице, единъ видъ и соединенъ во единомъ естествѣ)*, а въ Изложеніи кромѣ того заявляется такое же *единство воли, хотѣнія и дѣйствія (какъ исповѣдуемъ, что отъ двухъ естествъ содѣлалось едино... такъ и о волѣ разумѣемъ мы не такъ, чтобы божеская воля во Христѣ была противна волѣ человѣческой, или человѣческая воля—Божіей... по подобію того, какъ въ единой самовластной волѣ божества двоякое было хотѣніе безъ сопротивленія (одного другому) Божеское и человѣческое, — вѣруемъ, что и дѣйствіе*

*въ соединеніи также было божеское и человѣческое... но исповѣдуемъ, что тѣ и другія дѣйствія были дѣйствіями единаго лица*); б) символъ оканчивается исповѣданіемъ *праведнаго воздаянія каждому по дѣламъ его*,—въ Изложеніи къ этому прибавлено еще исповѣданіе *безконечнаго царства Христова*.

Относительно мотивовъ, подъ вліяніемъ которыхъ авторъ опустилъ изъ символа однѣ выраженія и дополнилъ его другими, онъ оставляетъ насъ безъ всякихъ руководящихъ указаній. Со своей стороны мы прежде всего замѣтимъ, что выраженіе *съ тѣмъ же тѣломъ*, выпущенное авторомъ Изложенія въ двухъ указанныхъ мѣстахъ, удержано въ обоихъ этихъ мѣстахъ въ его «Изложеніи исповѣданія армянской церкви», что прибавленіе къ единству естества выраженій *о единствѣ воли, хотѣнія и дѣйствія* не можетъ считаться прибавленіемъ въ собственномъ смыслѣ слова, какъ сейчасъ увидимъ, и что, наконецъ, исповѣданіе *вѣчнаго царства Христова* внесено въ «Изложеніе» изъ средняго символа.

Въ данномъ случаѣ для насъ гораздо важнѣе другой вопросъ—именно вопросъ о томъ: измѣняютъ ли въ чемъ либо смыслъ символа сдѣланныя авторомъ «Изложенія» убавленія и дополненія?

По разнородности указанныхъ убавленій и дополненій, необходимо вопросъ этотъ рѣшить, относительно каждаго изъ нихъ, особо. Но, въ видѣ общаго исходнаго пункта для этого рѣшенія, необходимо припомнить, что задача автора, при начертаніи догматической части Изложенія, состояла въ томъ, чтобы изложить обстоятельно «Исповѣданіе вѣры о единосущной Троицѣ и единомъ Божествѣ и о страданіяхъ Сына» [1]),

---

[1]) Худобашевъ стр. 188. Въ «Изложеніи исповѣданія армянской церкви» Нерсеса Благодатнаго, эта задача опредѣляется общѣе, — авторъ, по его словамъ, имѣлъ въ виду «кратко предложить истинное вѣроисповѣданіе относительно Св. Троицы и воплощенія Іисуса Христа». Тамъ же стр. 133. Въ сущности она понимается и выполняется имъ и здѣсь въ этой же общей формѣ.

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія этой задачи, опущеніе члена *о церкви* является дѣломъ совершенно безразличнымъ, оно ни на волосъ не измѣняло смысла членовъ о Св. Троицѣ и воплощеніи, потому что не стоитъ во внутренней, генетической связи съ этими друмя членами, по крайней мѣрѣ— въ томъ ихъ развитіи, какое дано имъ у нашего автора.

Опущеніе словъ *съ тѣмъ же тѣломъ* значительно ослабляетъ, весьма настойчиво повторяемую и рельефно выставляемую на видъ въ символѣ, мысль о реальности тѣла Христова и полной тождественности его съ нашимъ тѣломъ, и мы думаемъ, что это сдѣлано авторомъ не спроста; но такъ какъ при категорическомъ признаніи факта воплощенія,—въ смыслѣ принятія на себя Спасителемъ полнаго человѣка съ тѣломъ, душей и духомъ,—и подробномъ перечисленіи всѣхъ фактовъ домостроительства спасенія, характеризующихъ Его не только какъ Бога, но и какъ полнаго и совершеннаго человѣка, значеніе этого опущенія значительно ослабляется,— (троекратное повтореніе этихъ словъ можно было считать плеоназмомъ); то можно и не придавать ему особаго значенія. Притомъ, если эти слова принимать въ ихъ первоначальномъ, анти-оригенистскомъ значеніи, то онѣ весьма легко могли быть исключены авторомъ просто потому, что относительно Оригена и того спеціальнаго его мнѣнія, противъ котораго направлены эти слова, между авторомъ и его царственнымъ корреспондентомъ не существовало никакихъ недоразумѣній. Мы, впрочемъ, такъ не думаемъ, а думаемъ, что въ той части символа, гдѣ излагается ученіе о лицѣ Іисуса Христа и таинствѣ искупленія, авторъ считалъ главнымъ положеніемъ, дающимъ тонъ и смыслъ всей этой части, положеніе: *едино лице, единъ видъ и совокупленъ во единомъ естествѣ.* Съ точки зрѣнія этого положенія троекратное исключеніе словъ: *съ тѣмъ же тѣломъ*, было совершенно послѣдовательно, хотя уже въ другомъ смыслѣ. Во всякомъ же случаѣ, — каковы бы ни были побужденія, заставившія автора

исключить эти слова,—опущеніе ихъ можетъ быть истолковано не только не противъ смысла символа, а въ полной гармоніи съ нимъ, если за центральное, руководящее положеніе во второй части принять указанное нами положеніе.

Что же касается выраженія *и славою Отчею*, то если не по буквѣ, то по смыслу оно слышится въ словахъ Изложенія: *Тотъ же Самый—въ нѣдрахъ Отчихъ и во чревѣ Дѣвы, — на престолѣ славы и во ясляхъ,—одесную Отца и на крестѣ,— среди херувимовъ и во гробѣ, яко полны суть небеса и земля славы Его.*

Обратимся теперь къ дополненіямъ. Мы уже сказали, что исповѣданіе *единства воли, хотѣнія и дѣйствія*, составляющее первое и главнѣйшее дополненіе символа въ Изложеніи, не можетъ считаться прибавленіемъ къ нему, такъ какъ оно есть ничто иное, какъ логическое развитіе мысли, implicite заключающейся въ положеніи: *едино лице, единъ видъ и соединенъ во единомъ естествѣ.* Установляемое этимъ положеніемъ *единство естества необходимо требовало*,—какъ мы это надѣемся неопровержимо доказать впослѣдствіи,—*единства воли, хотѣнія и дѣйствія*, — что̀, дѣйствительно, и исповѣдуется авторомъ, хотя и въ выраженіяхъ изысканно-уклончивыхъ. Во всякомъ же случаѣ, если даже принять это исповѣданіе за дѣйствительное прибавленіе къ символу, и тогда оно весьма легко можетъ быть согласовано съ его смысломъ.

Тоже нужно сказать и о второмъ прибавленіи, именно прибавленіи словъ *о безконечномъ царствѣ Христовомъ.* Слова эти не могу̀тъ быть признаны дополненіемъ къ символу уже потому одному, что онѣ заимствованы изъ другаго армянскаго символа,—притомъ такого, который употребляется какъ при совершеніи таинства крещенія, такъ и при совершеніи литургіи. Внесеніе ихъ авторомъ въ свое «Изложеніе» доказываетъ лишь одно,—именно, что, при составленіи своего Изложенія, онъ слѣдовалъ тексту не одного только пространнаго символа своей церкви, а совѣтовался съ текстомъ и другихъ

символовъ [1]). О разногласіи же этихъ словъ со смысломъ символа, конечно, не можетъ быть и рѣчи.

Такимъ образомъ, ни опущенія, ни добавленія, составляющія особенность «Изложенія» сравнительно съ символомъ, не устанавливаютъ различія между ними по смыслу. А такъ какъ, за исключеніемъ этихъ опущеній и добавленій, существуетъ между тѣмъ и другимъ документомъ полнѣйшее согласіе и въ общемъ планѣ, и въ распредѣленіи отдѣльныхъ членовъ, и въ изложеніи ихъ, и, наконецъ, въ смыслѣ, какъ относительно общихъ положеній, такъ и ихъ частностей; то можно принять лишь одно различіе между ними, именно различіе *степенное*, т. е. опредѣляемое, лишь степенью развитія однихъ и тѣхъ же, общихъ тому и другому, положеній, или другими словами, «Изложеніе» относится къ символу, какъ ἑρμηνεία εἰς τό σύμβολον, или Expositio Symboli къ тексту символа, служившему для него основаніемъ.

Съ исторической же точки зрѣнія между «Изложеніемъ» и пространнымъ символомъ отношеніе тоже самое, которое существуетъ между этимъ послѣднимъ и среднимъ символомъ,— именно въ среднемъ символѣ, какъ мы видѣли, развитіе догматическаго содержанія остановилось на ереси Аполлинарія, пространный символъ вводитъ это развитіе въ преддверіе монофизитства, Изложеніе не только ведетъ нить развитія по всей исторіи монофизитства, но захватываетъ и исторію монофелитства, и такимъ образомъ всѣ три документа послѣдовательно ведутъ нить развитія догматическаго содержанія по тремъ главнѣйшимъ фазисамъ его, передавая ее постепенно одинъ другому до тѣхъ поръ, пока она въ послѣднемъ изъ нихъ достигнетъ крайняго момента своего развитія. Эта исто-

[1]) Вліяніе краткаго символа на текстъ Изложенія можно безъ большой натяжки усматривать во внесеніи словъ: *по благовѣстію Архангела Гавріила* въ членъ о воплощеніи. *Благовѣщеніе Гавріила*, какъ мы видѣли, составляетъ особый членъ въ краткомъ символѣ, стоящій рядомъ въ членомъ о *зачатіи Маріи*.

рическая преемственность развитія одного и того же догматическаго содержанія устанавливаетъ внѣшне-историческую связь между всѣми этими памятниками; но внутренняя, генетическая связь,—связь логической послѣдовательности въ развитіи этого содержанія,—по крайней мѣрѣ насколько это касается лица Іисуса Христа, существуетъ только между Изложеніемъ и пространнымъ символомъ,—именно, она устанавливается положеніемъ, выраженнымъ въ символѣ, что *Іисусъ Христосъ есть единое Лице, единъ видъ и соединенъ во единомъ естествѣ.*

Въ виду этого факта, первое положеніе автора «Изложенія», именно, что «оно заключаетъ въ себѣ точное выраженіе ученія армянской церкви», можетъ считаться доказаннымъ на столько, на сколько ея ученіе заключается въ принимаемомъ ею пространномъ символѣ.

---

## ГЛАВА IV.

### «Изложеніе вѣры церкви Армянскія» и вѣроизложенія Православной церкви съ одной стороны и монофизитскія съ другой.

Сравненіе «Изложенія вѣры церкви Армянскія» съ вѣроизложеніями православными и монофизитскими по внѣшнимъ признакамъ и выводы отсюда къ опредѣленію его отношенія къ тѣмъ и другимъ и его характера. «Исповѣданіе вѣры», или «формула согласія?» Обстоятельства, при которыхъ оно составлено, и ихъ вліяніе на его характеръ. Сравненіе «Изложенія» съ самимъ собою.

---

Переходимъ къ двумъ остальнымъ положеніямъ автора. Относительно ихъ намъ предлежитъ рѣшить два вопроса: а) дѣйствительно ли ученіе армянской церкви, формулированное въ Изложеніи, согласно съ ученіемъ православной

церкви, и б) дѣйствительно ли оно не имѣетъ ничего общаго съ монофизитствомъ?

Оба эти вопроса во время сношеній между церквами о возсоединеніи сливались въ одинъ вопросъ,—именно въ вопросъ о томъ—православное ли это исповѣданіе, или монофизитское? и въ этой объединенной формѣ рѣшались: но мы предпочитаемъ разсматривать и рѣшать ихъ отдѣльно, не отказываясь въ концѣ своего изслѣдованія дать отвѣтъ и на соединенный вопросъ.

По вниманію къ важности этихъ вопросовъ и громадному практическому интересу, представляемому тѣмъ или другимъ рѣшеніемъ ихъ съ точки зрѣнія междуцерковныхъ отношеній, мы считаемъ себя обязанными приступать къ рѣшенію ихъ съ возможной осторожностью и осмотрительностью, не пренебрегая никакими средствами, рекомендуемыми наукой для возможно вѣрнаго и основательнаго рѣшенія вопросовъ такого рода. Въ этихъ видахъ мы считаемъ нужнымъ предварительно опредѣлить отношеніе Изложенія къ вѣроизложеніямъ православнымъ и монофизитскимъ *по внѣшнимъ признакамъ*, и потомъ уже перейти къ опредѣленію его отношенія къ нимъ *по признакамъ внутреннимъ*.

Лучшимъ методомъ для опредѣленія отношенія между поименованными догматическими памятниками съ указанной стороны долженъ быть признанъ методъ сравнительный, съ такимъ блестящимъ успѣхомъ примѣненный г. Каспари къ тексту разсмотрѣнныхъ имъ сѵмволовъ и вѣроизложеній древней вселенской церкви.

Этого же метода будемъ держаться и мы и сначала сравнимъ текстъ Изложенія съ текстами вѣроизложеній православныхъ, а потомъ съ текстами вѣроизложеній монофизитскихъ. Это сравненіе наглядно покажетъ намъ, въ чемъ заключается сходство и въ чемъ различіе между ними съ этой стороны.

Но такъ какъ разногласіе между православіемъ и монофизитствомъ проходитъ не по всѣмъ догматическимъ вопросамъ,

затрогиваемымъ въ изложеніи, а только по одному, — именно вопросу о лицѣ Іисуса Христа; то, очевидно, намъ нѣтъ нужды сравнивать текстъ Изложенія съ соотвѣтствующими ему вѣроизложеніями православными и монофизитскими въ цѣломъ его составѣ, а вполнѣ достаточно сравнить его лишь въ тѣхъ частяхъ, которыя касаются лица Іисуса Христа. Такъ мы и сдѣлаемъ.

Изъ числа вѣроизложеній православныхъ мы избираемъ для сравненія вѣроопредѣленія IV и VI вселенскихъ соборовъ, какъ формулирующія спеціально ученіе православной церкви о тѣхъ именно вопросахъ, въ рѣшеніи которыхъ православіе расходится съ монофизитствомъ и его роднымъ чадомъ монофелитствомъ.

ИЗЛОЖЕНІЕ.

Вѣруемъ, что Слово, содѣлавшееся плотію, по слову евангелиста Іоанна, не въ плоть превратилось, утративши свое естество; но соединясь съ тѣломъ содѣлалось плотію истинно, и осталось безплотнымъ, какъ и было отъ начала. Не иной кто плоть, и иной — безплотный; но *одинъ и Тотъ-же Іисусъ Христосъ есть плоть и безплотный: плоть по человѣчеству, которое Онъ воспріялъ, и безплотный по божеству, которое имѣлъ;* и Тотъ же видимый и невидимый, осязаемый и не осязаемый, временный и безвременный, сынъ человѣче-

ВѢРООПРЕДѢЛЕНІЕ IV ВСЕЛЕНСКАГО СОБОРА.

Послѣдующе божественнымъ Отцемъ, всѣ единогласно поучаемъ исповѣдывати *единаго и Того-же Сына, Господа нашего Іисуса Христа, совершенна въ божествѣ и совершенна въ человѣчествѣ*, истинно Бога и истинно человѣка: того же изъ души и тѣла: *единосущна Отцу по божеству и единосущна того же намъ по человѣчеству*: по всему намъ подобна кромѣ грѣха: рожденна прежде вѣкъ отъ Отца по божеству, въ послѣдніи же дни того же ради насъ и ради нашего спасенія, отъ Маріи Дѣвы Богородицы по

ИЗЛОЖЕНІЕ.

скій и Сынъ Божій, *сосущный Отцу по Божеству и сосущный намъ по человѣчеству. Не иной и иной еще*, *но* единое существо и *единое Лице* изъ двухъ естествъ, *во единомъ Іисусѣ Христѣ соединенныхъ не смѣсными и нераздѣльнымъ соединеніемъ*.

И хотя умъ человѣческій слабъ для уразумѣнія сего, такъ какъ это выше всякаго естества; но божественной силѣ ничего нѣтъ невозможнаго. Ибо если душа и тѣло суть твореніе Божіе, и изъ двухъ сихъ супротивныхъ можетъ быть одно естество, такъ что ни одно изъ нихъ не теряетъ своего существа въ соединеніи; то какъ не будетъ возможно всесильному естеству Божескому содѣлаться плотію и остаться безплотнымъ, соединиться съ человѣческою натурою и сохранить не измѣннымъ не сотворенное естество отъ Отца.

И какъ мы исповѣдуемъ, что отъ двухъ естествъ содѣлалось единое, и что *въ соединеніи не потерялось никоторое отъ обоихъ*, такъ равно и

ВѢРООПРЕДѢЛЕНІЕ IV ВСЕЛЕНСКАГО СОБОРА.

человѣчеству: *единаго и тогожде Христа*, *Сына*, *Господа*, *Единороднаго*, въ двухъ естествахъ *не слитно*, неизмѣнно, *нераздѣльно*, неразлучно познаваемаго (никако же различію двухъ естествъ потребляемому соединеніемъ, паче же сохраняемому свойству коегождо естества, *во едино лице* и во едину ѵпостась *совокупляемаго*): не на два лица разсѣкаемаго или раздѣляемаго, но единаго и тогожде Сына, и Единороднаго Бога Слова, Господа Іисуса Христа, якоже древле пророцы о Немъ, и якоже Самъ Господь Іисусъ Христосъ научи насъ, и якоже предаде намъ сѵмволъ отецъ нашихъ.

ВѢРООПРЕДѢЛЕНІЕ VI ВСЕЛЕНСКАГО СОБОРА.

И двѣ естественныя *воли или хотѣнія въ Немъ*, *и* два естественныя *дѣйствія* не разлучно, неизмѣнно, нераздѣльно, не сліянно, по ученію свя-

ИЗЛОЖЕНІЕ.

о волѣ разумѣемъ мы не такъ, *чтобы Божеская воля во Христѣ была противна воли человѣческой или человѣческая воль Божіей*, *но единаго существа, сугубымъ содѣлавшагося, воля была по разнымъ временамъ иная*, — иногда *Божественная*, когда хотѣлъ Онъ являть силу Божескую, и иногда *человѣческая*, когда хотѣлъ показывать смиреніе человѣческое. Но симъ отнюдь *не показывается противоборство* (воли), а только самостоятельность; ибо человѣческая воля не могла препобѣждать Божескую, какъ это бываетъ въ насъ, въ коихъ воля плотская желаетъ противнаго духу; но *человѣческая воля* во Христѣ *слѣдовала* (вполнѣ) *волѣ Божественной*. Ибо, когда хотѣлъ Господь, и допускалъ, тогда тѣло совершало въ себѣ, что̀ ему свойственно; какъ это было въ моленіи (предъ страданіемъ) и въ искушеніи послѣ сорокодневнаго поста, когда Онъ изволилъ допустить человѣческой натурѣ терпѣть голодъ. И хотя положилъ Онъ

ВѢРООПРЕДѢЛЕНІЕ VI ВСЕЛЕНСКАГО СОБОРА.

тыхъ отецъ нашихъ, такожде проповѣдуемъ: два же естественныя *хотѣнія не противныя*, да не будетъ, яко же нечестивіи еретицы рекоша, но *Его человѣческое хотѣніе послѣдующее и не противостоящее или противоборствующее, паче же и подчиняющееся Его божественному и всемогущему хотѣнію.*

| ИЗЛОЖЕНІЕ. | ВѢРООПРЕДѢЛЕНІЕ VI ВСЕЛЕНСКАГО СОБОРА. |
|---|---|
| отличіе между волею Отца и волею Своею, сказавъ: *не яко же азъ хощу, но яко же Ты* (Мѳ. 26, 39); но это выраженіе скорѣе доказываетъ одинаковую волю, какъ воля Сына съ волею Отца, чѣмъ волю противоположную, что̀ подтверждается и другимъ мѣстомъ, въ коемъ Онъ утверждаетъ волю свойственную Божеству и отрицаетъ плотскую: *снидохъ съ небесе, не да творю волю мою, но волю пославшаго мя Отца Моего* (Іоан. 6, 38)... | |
| По подобію того, какъ я объяснилъ, что въ единой самовластной волѣ божества двоякое было *хотѣніе* безъ сопротивленія (одного другому), *Божеское и человѣческое*, — вѣруемъ, что и *дѣйствіе* въ соединеніи, такъ же было *Божеское и человѣческое*. Впрочемъ, мы не приписываемъ высшихъ дѣйствій одному божеству безъ плоти, ни низшихъ одному человѣчеству, взятому отдѣльно отъ божества; — если бы не такъ было, то какъ можно было бы говорить, что Онъ — сынъ человѣка, или низшелъ | |

ИЗЛОЖЕНІЕ.

съ неба, или: Богъ распятый и кровь божественная? Но исповѣдуемъ, что тѣ и другія были дѣйствія единаго Лица, такъ что иногда—какъ Богъ, совершало оно божескія дѣйствія, а иногда какъ человѣкъ—человѣческія,—что̀ показываютъ и дѣянія смотрѣнія отъ начала до конца.

ВѢРООПРЕДѢЛЕНІЕ VI ВСЕЛЕНСКАГО СОБОРА.

Черты сходства Изложенія съ вѣроопредѣленіями IV и VI вселенскихъ соборовъ обозначены нами въ текстѣ того и другихъ курсивомъ. На этомъ пока и остановимся. Черты же различія будутъ указаны при подведеніи общаго итога пунктовъ сходства и различія Изложенія сколько съ православными, столько же и съ монофизитскими вѣроизложеніями, къ сравненію которыхъ съ текстомъ Изложенія теперь и переходимъ. Для этого сравненія мы будемъ избирать изъ сохранившихся доселѣ памятниковъ монофизитской литературы наиболѣе компетентные и съ церковной и съ научной точки зрѣнія.

ИЗЛОЖЕНІЕ.

Вѣруемъ, что Слово, содѣлавшееся плотію, по слову евангелиста Іоанна, не въ плоть превратилось, утративши свое естество, но, соединясь съ тѣломъ, содѣлалось плотію истинно, и осталось безплотнымъ, какъ и было отъ начала. Не иной кто плоть и иной безплотный, но одинъ и тотъ же Іисусъ Христосъ есть плоть и безплотный: плоть по человѣчеству, которое Онъ воспріялъ, и безплотный по божеству, которое имѣлъ; и Тотъ же видимый и невидимый, осязаемый и неосязаемый, временный и безвременный, сынъ человѣческій и сынъ Божій, сосущный Отцу по божеству и сосущный намъ по человѣчеству. *Не иной и иной* еще, но *единое существо* и единое Лице *изъ двухъ естествъ*, во единомъ Іисусѣ Христѣ соединенныхъ не смѣснымъ и не раздѣльнымъ соединеніемъ.

ИСПОВѢДАНІЕ ЕВТИХІЯ НА КОНСТАНТИНОПОЛЬСК. СОБОРѢ 448 Г.

«Исповѣдую, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ до соединенія (естествъ) былъ *изъ двухъ естествъ*, а послѣ соединенія *одно естество исповѣдую*».

ИСПОВѢДАНІЕ ВАРСУМЫ НА ЕФЕССКОМЪ РАЗБОЙНИЧЬЕМЪ СОБОРѢ.

«И я, какъ сынъ, слѣдую своимъ отцамъ, и, пріемля свидѣтельство каѳолической вѣры святѣйшаго и благоговѣйнѣйшаго архимандрита Евтихія, сочувствую и соглашаюсь и лобызаю, поелику вы возвратили ему степень священства и настоятельство въ его святѣйшемъ монастырѣ».

Propositiones Xenaiae (apud Assemani, t. II, p. 29 — 30).

I. «Самая ѵпостась Сына, единъ отъ Троицы, Богъ — Слово, сшелъ съ небесъ непостижимо, и *лично* обиталъ въ Дѣвѣ. II. Тотъ же самый, который обиталъ въ ней *лично*, воплотился отъ той же Дѣвы, отъ плоти ея и отъ костей ея безъ превращенія и не ложно: и содѣлался чело-

вѣкомъ видимымъ, осязаемымъ и сложнымъ, такъ однакожъ, что, какъ Богъ, пребылъ въ Своей духовности, тонкости и простотѣ, какъ подобаетъ Богу. III. Если Тотъ, Кто воплотился, есть Богъ, то Богомъ, конечно, будетъ и Тотъ, Кто родился: и какъ Тотъ, который вшелъ въ Дѣву, былъ единъ духовенъ, духовное естество Котораго отъ Отца: такъ Тотъ же самый единъ изъ Той же Дѣвы произшелъ, изъ естества которой истину плоти своей имѣетъ... IV. Не есть *Иной и Иной*, ни свойство Иного и Иного ни иной младенецъ, котораго можно было видѣть, ни другой верховный и высочайшій Богъ. Ни иной, который получилъ начало изъ чрева, и иной, который родился безначально отъ Отца.

*Онъ же* тамъ же (р. 26):

И хотя умъ человѣческій слабъ для уразумѣнія сего, такъ какъ это выше всякаго естества; но божественной силѣ ничего нѣтъ невозможнаго. Ибо, если душа и тѣло суть

«Говоря это, св. Ефремъ представлялъ себѣ *смѣшеніе естествъ божескаго и человѣческаго* не такъ, какъ смѣшиваются вода съ виномъ, или другія жидкости, которыя въ

ИЗЛОЖЕНІЕ.

твореніе Божіе, и изъ двухъ сихъ супротивныхъ можетъ быть *одно естество*, такъ что ни одно изъ нихъ не теряетъ своего существа въ соединеніи: то какъ не будетъ возможно всесильному естеству Божескому содѣлаться плотію и остаться безплотнымъ, соединиться съ человѣческою натурою и сохранить неизмѣннымъ не сотворенное естество отъ Отца?

И какъ мы исповѣдуемъ, что *отъ двухъ естествъ содѣлалось единое*, и что въ соединеніи не потерялось ни которое отъ обоихъ: такъ равно и *о волѣ* разумѣемъ мы не такъ, чтобы Божеская воля во Христѣ была противна волѣ человѣческой, или человѣческая волѣ Божіей, но *единаго существа, сугубымъ содѣлавшагося, воля была по разнымъ временамъ иная*,—иногда Бо-

ФИЛОКСЕНЪ.

смѣшеніи утрачиваютъ свои естественныя свойства и пріобрѣтаютъ особый вкусъ. Нѣтъ. А какимъ образомъ Слово смѣшалось съ своей плотію, то есть соединилось безъ сліянія и поврежденія, это можно объяснить примѣрами»... И дѣйствительно приводитъ нѣсколько примѣровъ и между прочимъ примѣръ *соединенія души съ тѣломъ*, который считаемъ наиболѣе приличнымъ и удачнымъ [1]).

*Северъ* in Epist. ad Prosdocium medicum in ἐκλογῇ χρήσεων apud Maium p. 71.

«Халкидонскій соборъ и Левъ, предстоятельствовавшій въ римской церкви, опредѣлившіе два естества во Христѣ и два таковыхъ же дѣйствія послѣ неизреченнаго соединенія, справедливо подвергнуты анаѳемѣ, какъ раздѣлившіе единаго Христа на два Лица, ибо никогда *не дѣй-*

[1]) Противъ этой манеры монофизитовъ ссылаться на примѣръ соединенія души съ тѣломъ въ человѣкѣ въ объясненіе и подтвержденіе единства естества во Христѣ, неизвѣстный собиратель отеческихъ изреченій у Маи замѣчаетъ: *ὅτι οὐ μία φύσις ὁ καθέκαςα ἄνθρωπος (τούτῳ γάρ ἄνω καί κάτω κέχρηνται τῷ παραδείγματι οἱ αἱρετικοὶ), ἀλλα δύο, εἰ καὶ μιᾶς λέγεται ὁ ἄνθρωπος φύσεως διὰ τὸ ταυτὸν τοῦ εἴδους* (p. 59).

ИЗЛОЖЕНІЕ.

жественная, когда хотѣлъ показывать силу Божескую, и иногда человѣческая, когда хотѣлъ показывать смиреніе человѣческое. Но симъ отнюдь не показывается противоборство (*воли*), а только самостоятельность; ибо человѣческая воля не могла препобѣждать Божескую, какъ это бываетъ въ насъ, въ коихъ воля плотская желаетъ противнаго духу; но человѣческая воля во Христѣ слѣдовала (вполнѣ) волѣ Божественной. Ибо когда хотѣлъ Господь и допускалъ, тогда тѣло совершало въ себѣ, что́ ему свойственно, какъ это было въ моленіи (предъ страданіемъ) и въ искушеніи послѣ сорокодневнаго поста, когда Онъ изволилъ допустить человѣческой натурѣ терпѣть голодъ. И хотя положилъ Онъ отличіе между волею Отца и волею Своею, сказавъ: *не яко же азъ хощу, но яко же ты* (Мѳ. 26, 39); но это выраженіе скорѣе доказываетъ *одинаковую волю*, какъ воля Сына съ волею Отца, чѣмъ волю противоположную, — что́ подтверждается и другимъ мѣ-

СЕВЕРЪ.

*ствуетъ естество неипостасное*».

*Онъ же* тамъ же.

«Если для своего раздѣленія они (діофизиты) находятъ предлогъ въ томъ, что святые говорили о двухъ естествахъ во Христѣ и двухъ естественныхъ дѣйствіяхъ ихъ, и двойство (δυάδα) хотѣній дерзновенно намъ опредѣлили; поелику и объ этомъ ясно говорили отцы: но они (отцы), подвизаясь противъ ктисматолатріи Арія, употребляли много выраженій, которыхъ не слѣдуетъ употреблять теперь, какъ вредныя для таинства неизреченнаго воплощенія, вслѣдствіе этого догматствовать *двойственность* (δυϊδικὸν) отцы, жившіе послѣ этого, совершенно запретили и научили для каждой мысли пріискивать приличное выраженіе».

*Онъ же* въ Ἔκθεσις τῆς πίστεως πρὸς Νηφάλιον apud Maium et Gieseler:

«Не говори мнѣ, что выраженіе два естества употребляли нѣкоторые изъ отцевъ; въ свое время они могли употреблять оное безопасно, какъ

стомъ, въ коемъ Онъ *утверждаетъ волю свойственную Божеству, и отрицаетъ плотскую: снидохъ съ небесе, не да творю волю мою, но волю пославшаго мя Отца Моего* (Іоан. 6, 38)...

По подобію того, какъ я объяснилъ, что *въ единой самовластной волѣ Божества двоякое было хотѣніе* безъ сопротивленія (одного другому), Божеское и человѣческое,— вѣруемъ, что и *дѣйствіе* въ соединеніи такъ же было Божеское и человѣческое. Впрочемъ, мы не приписываемъ высшихъ дѣйствій одному Божеству безъ плоти, ни низшихъ одному человѣчеству, взятому отдѣльно отъ Божества;—если бы не было такъ, то какъ можно было бы говорить, что Онъ сынъ человѣка, или что низшелъ съ неба, или: Богъ распятый и кровь Божественная? Но исповѣдуемъ, что *тѣ и другія дѣйствія были дѣйствія единаго лица*, такъ что иногда, какъ Богъ, совершало Оно Божескія дѣйствія, а иногда, какъ человѣкъ—человѣческія,—что́ по-

мы сказали: но послѣ того какъ во времена св. Кирилла болѣзнь Несторіевыхъ новшествъ приразилась церкви, лучше устранять это выраженіе.

*Филоксенъ* въ Professio fidei у Ассемани t. II. p. 33—34.

«Мы не признаемъ въ Немъ (Іисусѣ Христѣ) двухъ сыновъ, или два лица, или двѣ воли, или два естества, Одного Бога и одного человѣка. Если кто въ одномъ Единородномъ вѣруетъ въ два лица, или двѣ воли, или *установляетъ различіе послѣ соединенія*, совершившагося въ утробѣ, анаѳема да будетъ».

*Северъ* in epist. III. ad Ioannem ducem apud Maium, p. 71.

«Мы, какъ уже раньше писали объ этомъ пространно, согласно съ изреченіемъ богомудраго Діонисія Ареопагита: «когда Богъ воплотился (ἀνδρωθέντος), то явилъ намъ новое нѣкое богомужное дѣйствіе», мыслимъ и разумѣемъ *единое, сложное* (дѣйствіе) и не можемъ иначе мыслить, послѣ того какъ этимъ изреченіемъ *всякая двойственность уничтожается*: и воплотившагося

| ИЗЛОЖЕНIЕ. | СЕВЕРЪ. |
| --- | --- |
| казываютъ и дѣянія смотрѣнія отъ начала до конца. | Бога, таковое (дѣйствіе) нововявленно открывшаго, исповѣдуемъ *единымъ естествомъ* и богомужною ѵпостасію; ибо слово домостроительства для новаго положенія естествъ придумало и новыя наименованія. Итакъ до тѣхъ поръ, пока Христосъ будетъ единымъ, мы *единое*, какъ Единаго, *естество и ѵпостась и дѣйствіе сложное*, ставши на возвышеніе, будемъ проповѣдывать, анаѳематствуя и всѣхъ догматствующихъ въ Немъ двойство естествъ и дѣйствій послѣ соединенія». |

Черты сходства «Изложенія» съ монофизитскими вѣроопредѣленіями также обозначены нами въ текстѣ курсивомъ. Сопоставимъ теперь тѣ и другія.

Вѣроопредѣленіе Халкидонскаго собора гласитъ: во Іисусѣ Христѣ *едино лице или ѵпостась*, вѣроопредѣленія монофизитскія согласно утверждаютъ, что въ Немъ *едино естество* или *существо* или *ѵпостась*, «Изложеніе вѣры армянскія церкви» говоритъ, что въ Немъ *едино лице, существо и естество*.

Вѣроопредѣленіе Халкидонскаго собора гласитъ, что *это единое лице или ѵпостась составилось изъ двухъ естествъ и пребываетъ въ двухъ естествахъ*, вѣроизложенія монофизитскія согласно утверждаютъ, что *единое естество* и проч. *составилось изъ двухъ естествъ*, «Изложеніе вѣры армянскія церкви» говоритъ, что *единое лице, существо и естество составилось изъ двухъ естествъ*.

Вѣроопредѣленіе VI вселенскаго собора гласитъ, что въ Іисусѣ Христѣ «*двѣ естественныя воли или хотѣнія*», вѣроизложенія монофизитскія согласно утверждаютъ, что въ Немъ *одна воля и одно хотѣніе*, «Изложеніе вѣры армянскія церкви» *категорически не высказываетъ ни того ни другаго*, а старается держать нейтралитетъ между тѣмъ и другимъ: то оно готово, повидимому, вмѣстѣ съ VI вселенскимъ соборомъ признать *двѣ естественныя воли и дѣйствія* (*о волѣ разумѣемъ мы не такъ, чтобы Божеская воля во Христѣ была противна волѣ человѣческой, или человѣческая волѣ Божіей)*, то въ концѣ концевъ склоняется *къ единой волѣ и хотѣнію* (*въ единой самовластной волѣ Божества*), предпочитая среднюю формулу, вмѣсто формулъ: *двѣ воли или два хотѣнія*, *и одна воля и одно хотѣніе*,—*двоякая воля и двоякое хотѣніе*.

Вѣроопредѣленіе VI вселенскаго собора гласитъ, что въ Іисусѣ Христѣ *два естественныхъ дѣйствія*, вѣроизложенія монофизитскія согласно утверждаютъ, что въ Немъ *одно дѣйствіе*, «Изложеніе вѣры армянскія церкви» опять *не утверждаетъ категорически ни того ни другаго*, а опять старается держать нейтралитетъ между тѣмъ и другимъ, то склоняясь вслѣдъ за VI вселенскимъ соборомъ къ признанію двухъ дѣйствій (*иногда, какъ Богъ, совершалъ Онъ Божескія дѣйствія, а иногда, какъ человѣкъ—человѣческія*),то держась, по видимому, вмѣстѣ съ монофизитами мнѣнія о единомъ дѣйствіи (*по подобію того, что въ единой самовластной волѣ Божества двоякое было хотѣніе безъ сопротивленія* (одного другому), *Божеское и человѣческое,—вѣруемъ, что и дѣйствіе въ соединеніи также было Божеское и человѣческое*), во всякомъ же случаѣ предпочитая употреблять среднюю между той и другой формулу — вмѣсто: *два дѣйствія* и *одно дѣйствіе*, — *двоякое дѣйствіе*.

Отсюда открывается:

1) Что *всѣ*—и православныя вѣроопредѣленія и монофизитскія вѣроизложенія и «Изложеніе вѣры армянской церкви»

*согласны въ томъ*, что Іисусъ Христосъ—*Одинъ и Тотъ же вчера и днесь, Той же и во вѣки.*

2) всѣ согласны въ томъ, что *Онъ изъ двухъ естествъ.*

3) Категорически утверждаетъ, что *Онъ въ двухъ естествахъ*, одно только вѣроопредѣленіе IV вселенскаго собора.

4) «Изложеніе вѣры армянскія церкви» вмѣстѣ съ вѣроопредѣленіемъ IV вселенскаго собора утверждаетъ, что *въ Іисусѣ Христѣ одно лице или ѵпостась.*

5) Оно же вмѣстѣ съ вѣроизложеніями монофизитскими столь же категорически утверждаетъ, что *въ Немъ одно естество.*

6) Вѣроопредѣленіе VI вселенскаго собора употребляетъ формулу: *двѣ естественныя воли* или *два естественныя хотѣнія*, монофизитскія вѣроизложенія противопоставляютъ ей формулу: *одна воля* или *одно хотѣніе*, «Изложеніе вѣры армянскія церкви» склоняется къ формулѣ: *двоякая воля, двоякое хотѣніе.*

7) Вѣроопредѣленіе VI вселенскаго собора употребляетъ формулу: *два естественныя дѣйствія*, вѣроизложенія монофизитскія противопоставляютъ ей одни—формулу: *одно дѣйствіе*, другіе формулу: *двоякое дѣйствіе*, «Изложеніе вѣры церкви армянскія» склоняется къ этой послѣдней формулѣ

Такимъ образомъ всѣ согласны лишь по двумъ первымъ пунктамъ. Далѣе съ 3-го пункта начинается разногласіе.

На 3 пунктѣ, или съ формулой: *въ двухъ естествахъ* Халкидонскій соборъ стоитъ совершенно одиноко.

На 4 и 5 пунктахъ «Изложеніе вѣры армянскія церкви» одинаково согласно какъ съ православными, такъ и съ монофизитскими вѣроизложеніями: впрочемъ, разногласіе на этомъ пунктѣ между православными и монофизитскими вѣроизложеніями не абсолютное, такъ какъ монофизитскія вѣроизложенія принимаютъ православную формулу: *единое лице*; но не наоборотъ, т. е. православныя вѣроизложенія не принимаютъ формулы: *едино естество.* Такимъ образомъ на этихъ двухъ пунктахъ «Изложеніе» согласно съ православными вѣроизложе-

ніями на томъ же основаніи и въ томъ же смыслѣ, въ какомъ согласны съ ними и монофизитскія вѣроизложенія вообще, т. е. потому, что для нихъ обѣ эти формулы тождественны; слѣдовательно, въ сущности оно на этихъ двухъ пунктахъ согласно лишь съ монофизитскими вѣроизложеніями; для того, чтобы быть согласнымъ съ православными, ему необходимо было бы отвергнуть монофизитскую формулу: *едино естество*.

На 6 и 7 пунктахъ существуетъ уже абсолютное разногласіе между православными и монофизитскими вѣроизложеніями строгаго или послѣдовательнаго направленія. «Исповѣданіе вѣры армянскія церкви» на обоихъ этихъ пунктахъ склоняется къ формуламъ, излюбленнымъ посредствующимъ, или примирительнымъ направленіемъ въ монофизитствѣ, въ сущности, значитъ, тоже примыкаетъ къ монофизитству.

Тѣ пункты, на которыхъ согласны всѣ вѣроизложенія, очевидно, могутъ и нейти въ расчетъ при опредѣленіи отношенія «Изложенія» къ православнымъ и монофизитскимъ вѣроизложеніямъ и при рѣшеніи вопроса о его характерѣ. Рѣшающее значеніе при этомъ, конечно, могутъ имѣть лишь пункты, на которыхъ существуетъ у нашего «Изложенія» согласіе съ одними и разногласіе съ другими вѣроизложеніями.

Полное, категорически заявленное, согласіе «Изложенія» съ православными вѣроопредѣленіями существуетъ лишь па 4 пунктѣ, но и это согласіе, въ виду сдѣланнаго нами выше заявленія, должно много потерять въ серьёзности и въ значеніи.

Затѣмъ на всѣхъ остальныхъ пунктахъ «Изложеніе» отчасти прямо заявляетъ свое согласіе съ монофизитскими вѣроизложеніями, частію склоняется къ нимъ, такъ что, если остановиться на выясненныхъ доселѣ пунктахъ согласія и несогласія «Изложенія» съ вѣроизложеніями православными и монофизитскими, то, нисколько не рискуя оказаться слишкомъ поспѣшными въ своихъ выводахъ, мы могли бы заключить, что

«Изложеніе» гораздо ближе къ монофизитскимъ, чѣмъ къ православнымъ вѣроизложеніямъ, такъ какъ у него гораздо больше пунктовъ согласія съ первыми, чѣмъ съ послѣдними. Но мы этого не сдѣлаемъ по двумъ причинамъ: а) по вниманію къ манерѣ изложенія, принятой авторомъ въ своемъ произведеніи и б) къ тому обстоятельству, что пункты согласія его «Изложенія» съ православными и монофизитскими вѣроизложеніями не ограничиваются вышеуказанными. Та и другіе должны быть выяснены и за тѣмъ приняты въ соображеніе при окончательномъ выводѣ о характерѣ разсматриваемаго нами памятника и его отношеніи къ православнымъ и монофизитскимъ вѣроизложеніямъ.

а) Манера изложенія авторомъ своихъ мыслей о томъ или другомъ спорномъ между православіемъ и монофизитствомъ вопросѣ или предметѣ невольно останавливаетъ на себѣ вниманіе своей крайней своеобразностью, и такъ какъ она представляетъ совершенно необычное явленіе въ документѣ, признаваемомъ за исповѣданіе вѣры; то мы по неволѣ должны дать себѣ отчетъ въ смыслѣ и значеніи этой манеры, прежде чѣмъ остановиться на какомъ либо окончательномъ выводѣ о смыслѣ и значеніи всего документа. Своеобразіе литературной манеры автора состоитъ въ непрерывной текучести его мысли, и, вслѣдствіе этого, въ крайней эластичности фразы [1]). Около всѣхъ спорныхъ или пререкаемыхъ пунктовъ она извивается какой-то не уловимой змѣей, постоянно мѣняя свое

[1]) Эту особенность литературной манеры автора подмѣтилъ еще патріархъ Михаилъ Анхіалій и въ отвѣтномъ письмѣ своемъ отъ имени императора поставилъ ее автору на видъ, какъ совершенно неумѣстную въ догматическихъ документахъ, и притомъ документахъ, писанныхъ въ странѣ, на которой тяготѣетъ подозрѣніе въ наклонности къ двусмысленному выраженію и изложенію вопросовъ этого рода: *ὀνομαστικῶς γὰρ καὶ οὐ περιφραστικῶς τά περὶ τῶν δογμάτων λέγεσθαί τε καὶ γράφεσθαι, καί μᾶλλον ἐν ἐκείναις ταῖς χώραις καὶ τοῖς τόποις, ἔνθα τὸ ἀμφίβολον ὑπονοεῖται, καί τὸ ἀμφίμαχον ὑποπτεύεται. Αντιγράμμα* apud Maium t. VI p. 333.

положеніе и ни на одинъ моментъ не останавливаясь въ своемъ движеніи, точно ее постоянно тревожитъ опасеніе, какъ бы ее не зачуровали на какомъ либо положеніи, если бы она вздумала хоть на одинъ моментъ остановиться на немъ, и не заставили бы съ этого моментально констатированнаго положенія двигаться въ какомъ либо одномъ опредѣленномъ направленіи. Для предотвращенія такого казуса, на который авторъ, по видимому, смотритъ какъ на величайшее несчастіе, онъ постоянно держитъ свою мысль на процессѣ ея развитія, не давая ей заканчивать его и появляться въ формѣ конечнаго результата. Въ то время какъ православныя вѣроизложенія прямо и категорически заявляютъ, что во Христѣ *два естества, двѣ воли и два дѣйствія*, а монофизитскія, что въ Немъ *одно естество, одна воля и одно дѣйствіе*, нашъ авторъ пытается изложить эти положенія такъ, чтобы не вышло ни то ни другое, но притомъ такъ, чтобы, въ случаѣ нужды, можно было получить и то и другое ad libitum. Этого результата онъ достигаетъ очень просто: излагаетъ свою мысль такъ, что она у него останавливается постоянно на половинѣ процесса развитія и, такъ сказать, постоянно находится на пути къ той или другой окончательной формулѣ, въ которую отлилась православная, или монофизитская мысль, но этой формулы никакъ не достигаетъ; напротивъ, въ тотъ самый моментъ, когда вы ожидаете, что она окончательно уложится въ формулу, къ которой, повидимому, стремится, она вдругъ дѣлаетъ volte-face къ противоположной ей формулѣ, и даже иногда прямо облекается въ эту формулу,- но только по видимому,—для того, чтобы снова начать отъ нея свое движеніе къ противоположной ей формулѣ. Пояснимъ это примѣромъ. Авторъ начинаетъ изложеніе ученія своей церкви о Лицѣ Іисуса Христа прямо заявленіемъ, что *Онъ Одинъ и Тотъ же*, какъ это дѣлаетъ въ своемъ вѣроопредѣленіи Халкидонскій соборъ, и затѣмъ чрезъ нѣсколько строкъ облекаетъ свою мысль въ формулу, принятую этимъ соборомъ

въ свое вѣроопредѣленіе, именно категорически заявляетъ, что *«не иной и иной еще, но единое существо и единое Лице изъ двухъ естествъ»*. Послѣ этой формулы вы ждете, что авторъ прямо заявитъ свое полное согласіе съ Халкидонскимъ соборомъ на счетъ этой формулы, или по крайней мѣрѣ остановитъ на ней свою мысль, такъ какъ въ этой формулѣ было найдено для ней вполнѣ точное выраженіе. Ни чуть не бывало. Онъ не дѣлаетъ ни того, ни другаго, а вмѣсто того пускается въ невиннѣйшее съ перваго взгляда, но коварнѣйшее въ существѣ дѣла, разсужденіе о всемогуществѣ Божіемъ, которому ничего не стоило чудеснымъ образомъ *составить изъ двухъ естествъ... одно лице*, ожидаете вы, основываясь на употребленіи этой формулы за нѣсколько строкъ выше? нѣтъ—*едино естество* (замѣтьте, что выше *о естествѣ* и помину не было, рядомъ *съ лицемъ*, какъ его синонимъ, фигурировало *существо*)—«и-какъ мы исповѣдуемъ, что *отъ двухъ естествъ содѣлалось единое»*,—вотъ въ какой формулѣ всплыла мысль нашего автора послѣ углубленія въ тайны божественнаго всемогущества. Таже игра въ фокусъ-покусы, или не ожиданныя переодѣванья и превращенья продолжается и дальше. Оставивши столь неожиданно въ глубинахъ всемогущества Божія православную формулу, съ которой его мысль погрузилась въ эти глубины, и всплывши изъ нихъ въ формулѣ монофизитской, авторъ съ удвоеннымъ усердіемъ начинаетъ развивать мысль о гармоніи между человѣческой и божеской волей во Христѣ; но вы, озадаченные только что совершившимся неожиданнымъ переодѣваньемъ мысли автора изъ православной формулы въ монофизитскую, уже съ меньшей довѣрчивостью прислушиваетесь къ этимъ эмфатическимъ разглагольствованіямъ автора и хорошо дѣлаете, потому что въ концѣ второй страницы они вдругъ всплываютъ предъ вами въ формулѣ *«единой, самовластной воли Божества»*. За дальнѣйшимъ превращеніемъ этой *единой самовластной воли божества въ единое дѣйствіе* онаго же

божества вы уже и не слѣдите, ибо уже поняли секретъ автора и можете напередъ начертать планъ дальнѣйшихъ превращеній.

Подобными же учено-литературными пріёмами озадачиваетъ васъ мысль автора и далѣе, при изложеніи другихъ болѣе мелкихъ пунктовъ согласія съ православнымъ ученіемъ. Весь секретъ этихъ пріёмовъ держится на различіи между мыслью и ея выраженіемъ. Желая дать автору возможность показать свой талантъ метаморфозъ во всемъ блескѣ, мы разширимъ нѣсколько количество пунктовъ согласія, чтобы разширить объемъ сравненія, и въ этихъ видахъ введемъ въ сферу своего изслѣдованія и первое и третіе «Изложеніе» нашего автора, равно какъ и изъ православной богословской литературы тѣ произведенія, которыя ближе другихъ стоятъ къ вѣроопредѣленіямъ IV и VI вселенскихъ соборовъ и по духу и по времени и подойдемъ къ анализу его произведенія нѣсколько съ другой стороны.

Если мы разложимъ все содержаніе «Изложенія» на отдѣльныя положенія и будемъ разсматривать ихъ безъ связи съ цѣлымъ, то получимъ слѣдующее: а) всѣ эти положенія, если не брать въ разсчетъ ихъ изложенія и явныхъ или тайныхъ ограниченій, могутъ быть признаны православными; но б) самыя характеристическія, въ смыслѣ отличительныхъ между православіемъ и монофизитствомъ, положенія изложены въ такой эластичной формѣ, или обставлены такими оговорками и ограниченіями, которыя даютъ возможность истолковать ихъ и въ монофизитскомъ смыслѣ. Такъ, напримѣръ, авторъ, какъ мы видѣли, согласно съ халкидонскимъ соборомъ:

1) Опредѣляетъ воплощеніе, какъ соединеніе двухъ естествъ божескаго и человѣческаго.

2) Согласно съ халкидонскимъ соборомъ и православною церковію признаетъ начальнымъ моментомъ для соединенія естествъ моментъ зачатія, и такимъ образомъ устраняетъ

какъ мнѣніе Аполлинарія о совѣчности тѣла Христова съ Его божествомъ, такъ и противоположное мнѣніе Несторія о вселеніи Бога Слова въ человѣка Іисуса по рожденіи [1]).

3) Согласно съ православною церковію, представляетъ себѣ зачатіе дѣйствительнымъ зачатіемъ, но безъ сѣмени мужескаго, а таинственнымъ и сверхъестественнымъ отъ Духа Святаго и Дѣвы Маріи [2]), и такимъ образомъ избѣгаетъ заблужденія актиститовъ, учившихъ, что тѣло Іисуса Христа было не создано, и вслѣдствіе этого отождествлявшихъ оное съ божествомъ, единымъ не созданнымъ, и противоположнаго заблужденія нѣкоторыхъ изъ ктистолатровъ, державшихся мнѣнія о созданности тѣла Христова, въ смыслѣ сотворенія изъ ничего.

4) Согласно съ православною церковію, признаетъ *тѣло Іисуса Христа единосущнымъ съ тѣломъ Дѣвы Маріи*, отъ которой оно заимствовано, и слѣдовательно — *съ тѣломъ чело-*

---

[1]) «Исповѣдуемъ, что единое изъ трехъ лицъ, Сынъ... пребывъ неотлучно, откуда нисшелъ, вмѣстился во чрево Дѣвы, невмѣстимый въ тваряхъ; принявъ отъ Нея наше грѣховное и тлѣнное естество—душу, умъ и тѣло... благоизволилъ девять мѣсяцевъ пребывать и носиться во чревѣ».

«Слово, не оставивъ нѣдръ Отчихъ, неограниченно, безсѣменно и непостижимо... вселилось во чрево св. Дѣвы и въ самой предвѣчной ѵпостаси составило себѣ плоть отъ св. Дѣвы... плоть одушевленную словесною и разумною душею... Сынъ Божій сталъ человѣкомъ отъ жены и подчинился времени чревоношенія». *Точное изложеніе православной вѣры* св. Іоанна Дамаскина, стр. 155, 156. Москва, 1844.

[2]) «Ибо хотя Онъ (Іисусъ Христосъ) зачатъ, какъ человѣкъ, но отъ Духа Святаго, яко Богъ. Рожденъ отъ жены, какъ человѣкъ, но отъ Дѣвы, сохранивъ дѣвство родившей нетлѣннымъ по рожденіи, какъ Богъ».

Онъ (Іисусъ Христосъ) зачатъ и рожденъ чрезъ Святаго Духа отъ препепорочной Дѣвы; и такъ произошелъ отъ дѣвическаго чрева, что и дѣторожденіе открылось и дѣвство сохранилось. *Посланіе Льва I къ Юліану епископу цензенскому*, по русскому переводу въ актахъ Халкидонскаго собора стр. 43.

*вѣческимъ вообще*, заимствованнымъ всѣми потомками Адама отъ этого своего прародителя, и такимъ образомъ избѣгаетъ заблужденія Евтихія и тѣхъ монофизитовъ, которые держались мнѣнія объ *иносущіи* тѣла Христова съ тѣломъ человѣческимъ вообще [1]).

5) Признавая тѣло Іисуса Христа единосущнымъ съ нашимъ человѣческимъ, авторъ признаетъ оное и *тлѣннымъ* [2])

---

[1]) «Ибо Слово не въ тѣло вселилось, но отѣлесилось, не измѣненіемъ, а соединеніемъ, и во чрѣвѣ Дѣвы не творчески сгустило оно себѣ тѣло, какъ думаютъ нѣкоторые неправомыслящіе, но отъ Дѣвы пріяло тѣло, совсѣмъ не чуждое Ей, но отъ Ея же существа заимствованное; и не призрачно прошло чрезъ Нее, какъ бы чрезъ каналъ какой, какъ превратно умствовалъ Евтихій и его единомысленники; но истинно пріявъ тѣло отъ состава Адамова въ новое смѣшеніе и чудное сочетаніе выше всякаго примѣра и сравненія».

«Естество же Адамово принято не то, которое онъ имѣлъ, бывъ безгрѣшнымъ и въ раю, но то, которое имѣлъ по паденіи во грѣхъ и по преступленіи, такъ какъ и сама Дѣва Марія, отъ коей воспріялъ плоть Іисусъ Христосъ, была отъ Адамова естества грѣховнаго». *Первое исповѣданіе*, стр. 127.

«Ибо Слово не превратилось какою либо своею частію въ плоть, или въ душу, потому что естество божества всегда все просто и не измѣняемо въ своей сущности, не получаетъ какой-либо для себя убыли, или приращенія». *Посланіе Льва 1 къ Юліану епископу цензенскому*, по русск. пер. въ дѣяніяхъ Халк. соб. стр. 43.

«Истинный человѣкъ былъ соединенъ съ истиннымъ Богомъ, который не былъ сведенъ съ неба къ предварительно существовавшей душѣ, и не былъ сотворенъ изъ ничего по плоти, но имѣлъ одну и туже личность въ божествѣ Слова и общее съ нами естество по тѣлу и душѣ». *Тоже* стр. 44.

«Единаго и того же Господа нашего Іисуса Христа—исповѣдуя совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ, мы говоримъ, что Онъ имѣетъ все, что имѣетъ, кромѣ нерожденности, Отецъ, и все, что имѣлъ—кромѣ только грѣха—первый Адамъ, т. е. тѣло и душу словесную и разумную. *Точное изложеніе православной вѣры* стр. 171.

[2]) «Пріявъ отъ Нея наше грѣховное и *тлѣнное* естество, душу, умъ и тѣло,—смѣшавъ соединилъ съ безгрѣшнымъ и чистымъ естествомъ своимъ и содѣлался единымъ съ ними не раздѣльнымъ,

«О плоти Господа говорится, что она обожена, стала едино съ Богомъ—не по преложенію, или превращенію, или измѣненію, или сліянію... а по взаимному проникновенію естествъ, чему по-

и, вмѣстѣ же съ церковію, все различіе его отъ обыкновеннаго человѣческаго тѣла видитъ въ отсутствіи грѣха, отъ ко-

не премѣнивъ естества тѣла въ безтѣлесность».

«Мы признаемъ Іисуса Христа Богомъ и человѣкомъ, по человѣчеству единосущнымъ намъ, а по божеству единосущнымъ Отцу и Св. Духу; исповѣдуемъ Его единымъ Богомъ и нераздѣльнымъ, по естеству божескому небеснымъ, чистымъ, не подверженнымъ страданію и безсмертнымъ, а по естеству человѣческому сложнымъ, подверженнымъ страданію и смертнымъ». *Первое исповѣд.* стр. 146.

«Теперь, если кто тѣло Его называетъ тлѣннымъ и разумѣетъ подъ симъ страданія, по самой природѣ проистекающія, какъ-то: голодъ, жажду, истеченіе слезъ и крови на крестѣ, коею мы оживотворилися: то и мы то же самое исповѣдуемъ; но если кто ради не требуемыхъ необходимо природою и осужденію подлежащихъ волненій, называетъ тѣло Его тлѣннымъ, т. е. ради тучныхъ явствъ и питій; то съ симъ мнѣніемъ мы не соглашаемся, ибо тлѣніе происходитъ отъ грѣховъ, а кто не содѣлалъ грѣховъ, тѣмъ не могло овладѣть и подобное тлѣніе».

«Такъ какъ... волненія, происходящія въ насъ сверхъ ощущеній естественныхъ, дѣйствуютъ насильственно: то допускающій послѣднія въ Господѣ утверждаетъ, что не страсти Ему, а Онъ служилъ страстямъ». *Тамъ же* стр. 148.

«Кто, желая подтвердить во Христѣ человѣчество, находитъ нужнымъ поставлять на видъ, что Онъ былъ подверженъ страстямъ, для того довольно и общеизвѣстныхъ страстей, не подвер-добное видимъ и въ раскаленіи желѣза огнемъ... Какъ Слово отъ того, что стало плотію, не оставило своего божества и не лишилось свойственныхъ Ему боголѣпныхъ совершенствъ, такъ и плоть, бывъ обожена, не измѣнилась въ своемъ естествѣ, или въ своихъ естественныхъ свойствахъ». *Точное изложеніе православной вѣры*, 197—198.

«Мы исповѣдуемъ, что Христосъ принялъ на Себя всѣ естественныя и не предосудительныя немощи человѣческія. Ибо Онъ воспріялъ всего человѣка и все свойственное человѣку, кромѣ грѣха... Естественныя же и не предосудительныя немощи суть тѣ, которыя не отъ насъ зависятъ, но привзошли въ человѣческую жизнь вслѣдствіе осужденія за преступленіе, каковы: алканіе, жажда, утомленіе, трудъ, слезы, *тлѣніе*, отрицаніе отъ смерти, боязнь, бореніе съ его слѣдствіями—потомъ и каплями крови; помощь отъ ангеловъ по причинѣ слабости естества и подобныя немощи, которымъ естественно подвержены всѣ люди». *Тамъ же*, стр. 207.

«Слово *тлѣнность* имѣетъ два значенія. Во-первыхъ, оно означаетъ человѣческія немощи (πάθη), какъ-то: голодъ жажду, утомленіе, прободеніе гвоздьми смерть или разлученіе души съ тѣломъ, и т. п. Въ семъ смыслѣ мы называемъ тѣло Господа тлѣннымъ, такъ какъ Онъ все сіе принялъ на себя добровольно. Во-вторыхъ, тлѣнность означаетъ совершенное разложеніе тѣла на стихіи, изъ которыхъ оно составлено, и его разрушеніе. Въ семъ значеніи тлѣнность (φθορά) у многихъ называется

тораго оно очищено въ моментъ зачатія, и такимъ образомъ отвергаетъ заблужденія автартодокетовъ, признававшихъ тѣло Іисуса Христа *нетлѣнымъ* съ самаго момента зачатія.

6) Согласно съ православною церковію признаетъ, что всѣ существенныя свойства того и другаго естества сохранились вполнѣ въ соединеніи, и такимъ образомъ отвергаетъ и *исчезновеніе* естества человѣческаго въ божественномъ, и *превращеніе* одного естества въ другое, равно какъ и *смѣшеніе* и, вслѣдствіе этого, образованіе третьяго сложнаго естества, не похожаго, по своимъ свойствамъ, ни на то, ни на другое изъ соединившихся естествъ [1]).

---

женныхъ предосужденію, кои поименованы (и въ писаніи и нами) для удостовѣренія, что Онъ сдѣлался человѣкомъ во истинну». *Тамъ же* стр. 149.

[1]) «И мы... вѣруемъ, что Слово, содѣлавшееся плотію, по слову евангелиста Іоанна, не въ плоть превратилось, утративъ свое естество, но, соединясь съ тѣломъ, содѣлалося плотію истинно, и осталося безплотнымъ, какъ и было отъ начала. Не иной Кто плоть и иной Кто безплотный, но Одинъ и тотъ же... Сынъ человѣческій и Сынъ Божій, сосущный Отцу по божеству и сосущный намъ по человѣчеству»... »и такъ мы исповѣдуемъ, что отъ двухъ естествъ содѣлалось единое, и что въ соединеніи не потерялось никоторое изъ обоихъ».

«Пріявъ въ Себя составъ Адама, соединилъ его съ Божествомъ Своимъ не изслѣдимымъ и не изрѣченнымъ смѣшеніемъ и содѣлался изъ двухъ совершенныхъ естествъ: божескаго и человѣческаго, единымъ лицемъ совершеннымъ, не преложивъ человѣческое, густое и сложное естество въ несложное и чи-

точнѣе истлѣніемъ (διαφθορά). Сего истлѣнія не испытало тѣло Господа какъ говоритъ пророкъ Давидъ (Псал. XV, 11)». *Тамъ же*, стр. 219.

«Два естества во Христѣ соединились между собою непреложно и неизмѣнно. При чемъ какъ божеское естество не оставило своей простоты, и человѣческое естество не преложилось въ божеское, ни обратилось въ небытіе; такъ и изъ двухъ естествъ не произошло одного сложнаго естества».... «Ибо мы исповѣдуемъ, что одинъ и тотъ же (Христосъ) и есть и именуется Богъ совершенный и совершенный человѣкъ, изъ божества и человѣчества, изъ двухъ естествъ и въ двухъ естествахъ». *Точное изложеніе православной вѣры*, стр. 140—141.

«Христосъ одинъ, и одно лице Его или vпостась, хотя Онъ имѣетъ два естества — божеское и человѣческое.... Божество, хотя сообщаетъ тѣлу свои совершенства, но само не причастно немощей плоти. О плоти Господа говорится, что она обожена, стала едино съ Богомъ, и Богомъ—не по преложе-

7) Согласно съ православною церковію признаетъ общеніе свойствъ (*κοινωνία ἰδιωμάτων*) въ единомъ лицѣ Богочеловѣка, безъ отождествленія ихъ; такъ, употребляя выраженія: «Богъ пострадавшій» и «кровь божественная», не утверждаетъ однакожъ, чтобы Божество страдало, или чтобы человѣчество во Христѣ было достойно божескаго поклоненія само по себѣ, какъ Божество; и такимъ образомъ избѣгаетъ заблужденій теопасхитовъ, съ одной стороны усвоявшихъ крестныя страданія Божеству, съ другой, присвоявшихъ тѣлу Христову Божескія почести, самому по себѣ, а не въ силу *только* внутреннѣйшаго единенія съ Божествомъ [1]).

---

стое естество Божіе, съ потерею качествъ его собственныхъ, ни повредивъ чистое, безплотное естество Божіе, смѣшеніемъ съ естествомъ плоти»... Такимъ образомъ: смѣсилось съ плотію безплотное Слово и съединило съ собою человѣческое естество, обоготворяя оное симъ самымъ смѣшеніемъ и соединеніемъ, но не испытавъ превращенія или измѣненія въ соединеніи»... «но въ соединеніи нашего естества съ Божіимъ непостижимо остались неизмѣнны и Пріемшій и принятое». *Первое исповѣданіе* стр. 125—126.

[1]) «Не иной субъектъ умершій и иной освободитель отъ смерти, но одинъ и Тотъ же умершій и оживившій и жизнодавецъ мертвыхъ. Ибо единъ и тотъ же Іисусъ Христосъ, будучи человѣкомъ, смертнымъ по естеству, и Богомъ, по естеству безсмертнымъ, не на двое раздѣленный по двумъ соединеннымъ естествамъ, такъ чтобъ иной былъ страждущій и умершій, и иной не страждущій и безсмертный, но, соединенный изъ двухъ сопротивныхъ,—содѣлавшись единымъ,—носилъ въ себѣ сопротивныя ощущенію, или превращенію, или измѣненію, или сліянію естества. Ибо, какъ исповѣдуемъ вочеловѣченіе безъ измѣненія и превращенія, такъ равно утверждаемъ, что и плоть обожена такимъ же образомъ. Какъ Слово отъ того, что стало плотію, не оставило своего божества и не лишилось свойственныхъ Ему боголѣпныхъ совершенствъ; такъ и плоть, бывъ обожена, не измѣнилась въ своемъ естествѣ или въ своихъ естественныхъ свойствахъ» *Тамъ же*, стр. 190—197.

«Одинъ и Тотъ же равно есть и Сынъ Божій и сынъ человѣческій.. Посему говоря о божествѣ Его, не приписываемъ Ему свойствъ человѣчества; ибо не говоримъ, что божество подвержено страданію, или создано. А также плоти, или человѣчеству, не приписываемъ свойствъ божества; ибо не говоримъ, что плоть или человѣчество не созданы. Что же касается до ѵпостаси, когда даемъ ей наименованіе, заимствованное или отъ обоихъ естествъ, или только отъ одного естества, въ обоихъ случа-

8) Согласно съ православною церковію осуждаетъ Евтихія и монофизитовъ [1]).

щенія обоихъ, человѣческимъ естествомъ страданіе и смерть, а божескимъ безстрастіе и безсмертіе».

«По соединеніи уничтожилось уже двойство, такъ что высшія божественныя свойства въ Писаніи иногда приписуются уже Его тѣлу, которое соестественно нашему. Отсюда тѣ многозначущія характеризованія Господа нашего, кои собственно принадлежатъ божеству и которыя апостолъ приписываетъ Господу, говоря: *Іисусъ Христосъ вчера и днесь, Той же и во вѣки*... Равно и свойства тѣла приписываются иногда божеству, какъ-то: *Богъ распятый*, *кровь Божія*, и *страсти* и *смерть*, по словамъ Григорія Богослова и другихъ святыхъ». *Первое исповѣданіе*, стр. 146, 147.

«Понятно само собою, что собственному естеству Божію не свойственно страдать и умирать; равно и человѣческому естеству одному по себѣ невозможно даровать людямъ смертію животъ». *Третіе исповѣданіе*, стр. 225.

яхъ приписываемъ ей свойства того и другаго естества. Ибо Христосъ, такъ какъ имя сіе выражаетъ оба естества, называется и Богомъ и человѣкомъ, и созданнымъ и не созданнымъ, подлежащимъ и не подлежащимъ страданію. Также когда Онъ относительно къ одному только изъ естествъ—именуется Сыномъ Божіимъ и Богомъ: тогда пріемлетъ свойства соединеннаго съ божествомъ естества или плоти, и называется Богомъ страждущимъ и *Господомъ славы распятымъ* (Дѣян. XXVI, 23), не поколику Онъ Богъ, но поколику Богъ и человѣкъ. Равно, когда называется человѣкомъ и сыномъ человѣческимъ, пріемлетъ Онъ свойства и славу Божескаго естества, и именуется предвѣчнымъ младенцемъ безначальнымъ человѣкомъ, не поколику Онъ младенецъ и человѣкъ, но поколику, будучи предвѣчнымъ Богомъ, сталъ напослѣдокъ младенцемъ. Таково взаимное сообщеніе свойствъ, по которому каждое естество передаетъ свои свойства другому, по причинѣ тождества ѵпостаси и взаимнаго проникновенія естествъ. Посему можемъ говорить о Христѣ: *сей Богъ нашъ на земли явися и съ человѣки поживе* (Варух. III. 36—38); и также: Сей человѣкъ не созданъ, не подлежитъ страданію, безпредѣленъ». *Точное изложеніе православныя вѣры*, стр. 147, 148.

[1]) Подобно тому отвергли и осудили они (отцы церкви) и ученіе Евтихія и его сообщниковъ, допускающихъ сліяніе... Съ отверженіемъ раздѣленія, допускаемаго Несторіемъ, яко плевелъ горькихъ, утверждена непреложность обоихъ естествъ въ соединеніи божескаго и человѣческаго, вопреки Евтихію и бывшимъ до него и по немъ, полагавшимъ едино естество, но по понятіямъ превратнымъ... Такимъ образомъ мы, по преданію первыхъ св. отецъ, предаемъ анаѳемѣ всѣхъ

9) Принимая формулу *едино естество* въ смыслѣ формулы *едино лице*, становится подъ знамя халкидонскаго собора и православной церкви.

Но съ другой стороны, если мы будемъ обращать вниманіе не на общія только мысли, выраженныя въ указанныхъ нами положеніяхъ автора, а и на ихъ форму и явныя, или тайныя ихъ ограниченія придаточными предложеніями, то увидимъ слѣдующее: а) противъ каждаго специфическаго термина, или формулы, сближающихъ автора съ православіемъ, ставятся специфическій же терминъ и формула, сближающіе его съ монофизитствомъ; б) самыя характеристическія, въ смыслѣ отличительныхъ, положенія обставлены такими ограниченіями, которыя даютъ возможность объяснить ихъ и въ монофизитскомъ смыслѣ; в) фактамъ, рѣшительно говорящимъ въ пользу православія, противополагаются другіе, столь же рѣшительно говорящіе въ пользу монофизитства и, такимъ образомъ, специфическій смыслъ формулъ, положеній и фактовъ чрезъ эти противопоставленія постоянно нейтрализуется, такъ что читатель становится въ положительную невозможность уловить дѣйствительную мысль автора. Такъ:

1) Опредѣляя, согласно съ православною церковію, воплощеніе «соединеніемъ» двухъ естествъ, авторъ не различаетъ, подобно православной церкви, между «соединеніемъ» и «смѣ-

---

тѣхъ, которые признаютъ въ Словѣ воплощенномъ едино естество съ допущеніемъ какой либо перемѣны и разности: или утверждаютъ, что Онъ, не изъ нашего состава пріявъ естество человѣческое, соединилъ съ Божествомъ, но Самъ сотворилъ тѣло Свое во чревѣ Дѣвы, или же послалъ съ неба, или показался только человѣкомъ, мечтательно, а не воистину,—всѣхъ, которые по инымъ какимъ либо подобнымъ предлогамъ признаютъ едино естество въ Іисусѣ Христѣ, а не ради нераздѣльнаго и несліяннаго соединенія». *Третіе испов.* стр. 223—224. Сн. *первое испов.* стр. 136 и *второе* стр. 180.

«Предаемъ анаѳемѣ и нечестиваго Евтихія, который единеніе божества и плоти исповѣдывалъ сліянно, а не взиралъ на естества отдѣльно». Слова изъ посланія католикоса Григориса (преемника Нерсеса Благодатнаго) и собора армянскихъ епископовъ къ императору Мануилу. У Худобашева стр. 252.

шеніемъ» [1]) и, такимъ образомъ, сближаясь съ одной стороны съ православіемъ, съ другой сближается съ монофизитствомъ.

2) Принимая православную формулу: *единое лице*, онъ удерживаетъ и монофизитскую: *едино естество* и, произвольно отождествляя эти формулы, на словахъ сближается съ православіемъ, а на дѣлѣ продолжаетъ оставаться вѣрнымъ монофизитству [2]).

---

[1]) «Пріявъ въ Себя... составъ Адама, *соединилъ* его съ божествомъ Своимъ, неизслѣдимымъ и неизреченнымъ *смѣшеніемъ*... *Смѣсилось* съ плотію безплотное Слово и *соединило* съ Собою человѣческое естество, обоготворяя оное симъ самымъ *смѣшеніемъ и соединеніемъ*... *Первое исповѣданіе*, стр. 125, 126.

«*Смѣшавъ соединилъ* съ безгрѣшнымъ и чистымъ естествомъ Своимъ»... «Творецъ съ твореніемъ отъ начала вѣковъ не составлялъ такого *смѣшенія* и *соединенія*»... *Второе исповѣданіе*, стр. 179, 180.

«И совершилось новое *смѣшеніе* изъ двухъ нераздѣльныхъ естествъ Бога и человѣка состоящее, но въ единомъ лицѣ въ *единеніе* сочетанное»... Это *смѣшеніе, смѣшеніе* творческаго естества съ твореніемъ нашимъ, было превосходнѣе, чѣмъ что либо подобное въ тваряхъ». *Третіе исповѣданіе*, стр. 218.

«Исповѣдуя такое *соединеніе* въ неизреченномъ *смѣшеніи* Слова съ плотію вопреки раздѣляющихъ... Плоть *смѣшалась* съ божественнымъ естествомъ, но въ свойственномъ ей существѣ осталась неизмѣнною». *Соборное посланіе католикоса Григориса*, стр. 259.

*«Мы говоримъ, что въ Немъ (Іисусъ Христъ) соединены два совершенныя естества Божеское и человѣческое; соединены не чрезъ смѣшеніе или сліяніе или сраствореніе, или претвореніе, какъ говорили-неистовый Діоскоръ, Евтихій, Северъ и все ихъ нечестивое сонмище». Точное изложеніе православныя вѣры*, стр. 173.

[2]) «Содѣлался изъ двухъ совершенныхъ естествъ Божескаго и человѣческаго, *единымъ лицемъ* совершеннымъ, *не измѣняемымъ и не раздѣльнымъ по естеству*. Мы полагаемъ *едино естество* въ Іисусѣ Христѣ». *Первое исповѣданіе*, стр. 126, 136.

«Мы исповѣдуемъ, что *отъ двухъ естествъ содѣлалось единое*». *Второе исповѣданіе*, стр. 182.

«Мы не раздѣляемъ единаго Христа на *два естества* и на *два лица*... ни.. въ *единомъ естествѣ* не допускаемъ сліянія природъ различныхъ между собою». *Третіе исповѣданіе*, стр. 219.

«Какъ вы (греки) почитаете въ Іисусѣ Христѣ едино *лице*, что весьма и справедливо, и мы (армяне) исповѣдуемъ тоже самое, только мы говоримъ едино

3) Самыя характеристическія, въ смыслѣ отличительныхъ, положенія: а) о *единосущіи* человѣческаго естества въ Іисусѣ Христѣ съ общимъ всѣмъ намъ естествомъ человѣческимъ, б) о *тлѣнности* его и в) объ *отношеніи крестныхъ страданій къ естеству божественному*, обставлены такими ограниченіями, которыя набрасываютъ на нихъ монофизитскую тѣнь. Такъ, —

а) Относительно перваго изъ этихъ положеній: провозгласивши категорически *единосущіе* человѣческаго естества во Христѣ съ человѣческимъ естествомъ вообще, и всецѣлое сохраненіе каждаго изъ естествъ со всѣми своими свойствами и *послѣ* соединенія, авторъ присовокупляетъ: «и хотя умъ человѣческій слабъ для уразумѣнія сего, такъ какъ это выше всякаго естества: но божественной силѣ ничего нѣтъ невозможнаго. Ибо если душа и тѣло суть твореніе Божіе и изъ двухъ сихъ сопротивныхъ можетъ быть *одно естество*, такъ, что ни одно изъ нихъ не теряетъ своего существа въ соединеніи; то какъ не будетъ возможно *всесильному естеству Божескому содѣлаться плотію и остаться безплотнымъ*, соединиться съ человѣческою натурою и сохранить неизмѣннымъ несотворенное естество отъ Отца?» Этотъ чисто монофизитскій доводъ [1]), имѣющій цѣлію доказать *возможность невозможнаго*, т. е. возможность образованія одного естества изъ

---

*естество*, и говоримъ совершенно согласно и по тому же образу ученія, а совсѣмъ не по мнѣнію еретическому». *Первое исповѣданіе*, стр. 137.

«*Ерстиковъ вводитъ въ заблужденіе то, что они естество и ѵпостась признаютъ за одно и то же*». *Точное изложеніе православной вѣры*, стр. 172.

[1]) Сравненіе, заимствованное изъ отношеній между душой и тѣломъ въ человѣкѣ, для объясненія способа соединенія въ Іисусѣ Христѣ двухъ естествъ— Божескаго и человѣческаго, было любимымъ сравненіемъ монофизитовъ, равно какъ воззваніе къ божественному всемогуществу послѣднимъ убѣжищемъ, въ которомъ они искали выхода изъ всѣхъ затрудненій, въ какія ставила ихъ теорія. Сравненіе это употреблялось и православными отцами и богословами, но съ другою цѣлію и въ другой постановкѣ,—они старались наглядно представить *цѣлость и несмѣсимость* естествъ, не смотря на *объединеніе въ одномъ лицѣ*, подобно тому, какъ тѣло и душа сохраняютъ свою *цѣлость и несмѣсимость*,

двухъ, съ сохраненіемъ цѣлости того и другаго, совершенно разрушаетъ силу всего сказаннаго авторомъ о *единосущіи* человѣчества Христова съ нашимъ и о сохраненіи имъ всѣхъ своихъ естественныхъ свойствъ и послѣ соединенія. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можно говорить серьёзно объ этихъ предметахъ, когда *по соединеніи* можетъ быть рѣчь только *объ одномъ естествѣ!?* Такимъ образомъ, въ сущности авторъ возвращается къ основному положенію Евтихія, что человѣческое естество во Христѣ *было единосущно* съ нашимъ *до* соединенія, и перестало быть таковымъ *по* соединеніи.

б) Относительно втораго: заявивши свою вѣру въ то, что Іисусъ Христосъ пріялъ отъ Пресвятой Дѣвы Маріи наше грѣховное и *тлѣнное* естество—душу, умъ и тѣло, авторъ немедленно же прибавляетъ: *смѣшавъ*, соединилъ съ безгрѣшнымъ и чистымъ естествомъ Своимъ, и содѣлался единымъ, съ ними нераздѣльнымъ, не премѣнивъ естества тѣла въ безтѣлесность, а только грѣховное тѣло содѣлавъ безгрѣшнымъ и *тлѣнное нетлѣннымъ*, и смертное безсмертнымъ». И такъ, если съ самаго *момента зачатія*, человѣческое *естество* Іисуса Христа изъ *тлѣннаго* сдѣлалось *нетлѣннымъ*; то опять съ необходимостью возникаетъ предположеніе, что и это свойство, какъ и другія человѣческія свойства, оно удерживало только *до* соединенія, и потеряло оное *по* соединеніи.

в) Относительно третьяго: признавая вмѣстѣ съ православною церковію, что Іисусъ Христосъ могъ страдать и умереть только человѣческимъ естествомъ, авторъ въ то же время прибавляетъ: *доколѣ Самъ хотѣлъ*,—что̀ опять сближаетъ его съ монофизитствомъ [1]).

---

не смотря на соединеніе въ одномъ субъектѣ—человѣкѣ, тогда какъ монофизитство прибѣгало къ этому сравненію для того, чтобы наглядно выразить *единство продукта*, полученнаго отъ соединенія двухъ различныхъ естествъ. Такимъ образомъ одно и тоже сравненіе употреблялось той и другой стороной, но съ противоположною цѣлію и потому принимало различную постановку.

[1]) И монофизиты и православные признавали крестныя страданія Спасителя

4) Всѣ остальныя положенія, разсматриваемыя отдѣльно, или—*безразличны*, въ смыслѣ отличій, или—должны принять *монофизитскій колоритъ* при указанныхъ оговоркахъ.

5) Авторъ видимо избѣгаетъ употребленія нѣкоторыхъ выраженій, весьма характеристичныхъ въ исторіи споровъ православія съ монофизитствомъ, а замѣняетъ ихъ безраличными, которыя могли быть легко объяснены въ томъ и другомъ смыслѣ. Такъ напримѣръ: а) избѣгаетъ выраженія *въ* двухъ естествахъ, предпочитая ему выраженіе *изъ* двухъ естествъ; б) не употребляетъ словъ *до* соединенія и *по* соединеніи; в) избѣгаетъ выраженій: *два естества, двѣ воли, два дѣйствія.*

6) Авторъ осуждаетъ Евтихія, но это осужденіе, по свидѣтельству исторіи, далеко не равносильно съ признаніемъ православнаго ученія, а напротивъ весьма легко совмѣстимо съ формальнымъ осужденіемъ послѣдняго [1]).

---

*добровольными*, но съ слѣдующимъ различіемъ: православные признавали ихъ добровольными въ томъ смыслѣ, что отъ доброй воли Господа зависѣло подвергать Себя этимъ страданіямъ, или не подвергать, но что разъ рѣшившись претерпѣть ихъ, Онъ страдалъ точно такъ же, какъ вообще страдаетъ, или способенъ страдать человѣкъ, т. е. подчиняясь неизмѣннымъ законамъ, дѣйствующимъ въ человѣческой природѣ съ необходимостью, такъ что и *характеръ и продолжительность* этихъ страданій обусловливались этими законами, а не Его волею, которой принадлежало только *предварительное рѣшеніе*; монофизиты признавали страданія Господа *добровольными* не въ смыслѣ только *предварительнаго рѣшенія страдать* въ извѣстное время по извѣстнымъ непреложнымъ законамъ человѣческой природы, а и въ смыслѣ *способности страдать съ перваго момента страданій до послѣдняго.* По ихъ представленію, Онъ *не могъ бы страдать, если бы не хотѣлъ,* такъ что Его *хотѣніемъ* обусловливалась для него самая *возможность* страданій, имъ же опредѣлялись и *характеръ* и *продолжительность* страданій. Законы природы тутъ не при чемъ. Ихъ примѣненіе допускалось въ такихъ только размѣрахъ, въ какихъ это *угодно* было Господу. Отсюда понятенъ смыслъ словъ: *доколѣ Самъ хотѣлъ.* А какое значеніе имѣлъ этотъ пунктъ въ монофизитской догматикѣ, мы сейчасъ увидимъ.

[1]) Извѣстно, что сирскіе монофизиты, на одномъ изъ своихъ соборовъ въ 452—453 годахъ торжественно осудивши Евтихія, одновременно съ тѣмъ произнесли такое же осужденіе и на Халкидонскій соборъ. Мотивы этого осужденія представителей двухъ противоположныхъ теорій Леонтій Византійскій объ-

7) Увѣряетъ въ полномъ согласіи ученія своей церкви съ ученіемъ церкви православной и въ то же время умалчиваетъ [1]) о Халкидонскомъ соборѣ.

Такимъ образомъ, по внимательномъ разсмотрѣніи «Изложенія», мы получаемъ два ряда данныхъ, дающихъ возможность истолковывать оное и въ нравославномъ и монофизитскомъ смыслѣ ad libitum.

Но довольно. Внѣшніе признаки «Изложенія» выяснились на столько, что мы, на основаніи ихъ, можемъ уже поставить вопросъ о его характерѣ. Въ самомъ дѣлѣ, что это такое,—исповѣданіе ли вѣры, за что̀ оно само себя выдаетъ, и за что̀ принимаютъ его другіе, или что-либо иное? Разсматриваемое со стороны внѣшнихъ признаковъ, т. е. съ той стороны, съ которой мы до сихъ поръ его разсматривали, оно ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть принято за исповѣданіе вѣры. Чтобы быть таковымъ, ему не достаетъ самаго главнаго свойства, составляющаго существенную, отличительную особенность Исповѣданій, сравнительно съ другими догматическими произведеніями, — *точности*. Оно не только не обладаетъ этимъ специфическимъ свойствомъ Исповѣданій, а напротивъ обладаетъ свойствомъ діаметрально противоположнымъ—именно крайней неточностью и мысли и выраженія. А эти свойства составляютъ принадлежность не «Исповѣданій вѣры», а

---

ясняетъ такимъ образомъ: «Ὁ Τιμοθέος (разумѣется Тимоѳей Элуръ, монофизитскій патріархъ Александрійскій, предсѣдательствовавшій на означенномъ соборѣ) ἀνεθεμάτιζε καὶ τὴν σύνοδον (халкидонскій) καὶ τόν μὲν Ἐυτυχῆ, ἐπειδὴ μὴ ἔλεγεν ὁμοούσιον ἡμῖν τὸ σῶμα τοῦ Χριςοῦ, τὴν δὲ ἐν χαλκηδόνι σύνοδον, ὅτι δὺο φύσεις ἔλεγε τοῦ Χριστοῦ. Leontii de sectis Actio V. p. 639 in Bibliotheca veterum patrum Gallandii ed. Venet. M. DCCLXXXVIII. Такимъ же точно образомъ и по тѣмъ же побужденіямъ осуждали впослѣдствіи представители ученаго монофизитства не только Евтихія, но и всѣхъ представителей первоначальнаго Евтихіанскаго монофизитства,—что̀ не мѣшало имъ столь же рѣшительно осуждать и Халкидонскій соборъ.

[1]) Какое значеніе въ исторіи отношеній между православіемъ и монофизитствомъ имѣло это умолчаніе, увидимъ ниже.

догматическихъ документовъ діаметрально имъ противоположныхъ,—именно такъ называемыхъ «формулъ согласія»—принадлежность, обусловливаемую діаметрально противоположною цѣлію, которою задаются этого рода документы сравнительно съ Исповѣданіями вѣры. Цѣль этихъ послѣднихъ, какъ мы сказали выше, состоитъ въ томъ, чтобы дать понять вѣроученіе извѣстной церкви, извѣстной церковной партіи, или и отдѣльнаго представителя той и другой *въ томъ самомъ видѣ*, въ какомъ оно *дѣйствительно* исповѣдуется обществомъ или лицемъ, отъ имени котораго представляется. *Опредѣленность*, самая изысканная *точность*, точность, какъ мы сказали, простирающаяся нерѣдко до щепетильности—до разстановки словъ и знаковъ препинанія, является необходимою принадлежностью произведеній, задавшихся такою задачею: при малѣйшей погрѣшности противъ *точности* она будетъ не достигнута. Другую цѣль преслѣдуютъ такъ называемыя «формулы согласія»,—цѣль діаметрально противоположную цѣли, преслѣдуемой «Исповѣданіями». Цѣль «формулъ согласія» состоитъ именно въ томъ, чтобы *замаскировать истинный смыслъ* излагаемаго ученія. Неопредѣленность самая широкая — общія мѣста, двусмысленные термины, обоюдныя формулы, напускная реторика, очевидно, самое пригодное средство для этой цѣли. Къ такого рода формуламъ прибѣгаютъ обыкновенно партіи, потерявшія всякую надежду на *внутреннее соглашеніе*, но по обстоятельствамъ вынужденныя дорожить внѣшнимъ. Прототипомъ этого рода произведеній можетъ служить знаменитая надпись на извѣстномъ итальянскомъ храмѣ, казавшаяся латинскою одной половинѣ прихожанъ, желавшихъ, чтобы на ихъ храмѣ была латинская надпись, и итальянскою другой, не желавшей и слышать о латинской надписи, а требовавшей непремѣнно итальянской. Чѣмъ ближе подходятъ онѣ къ этому прототипу, тѣмъ лучше: цѣль ихъ вѣрнѣе достигается. Эта черта *тенденціозной неопредѣленности* столь существенно принадлежитъ формуламъ согласія, что по ней

одной безошибочно можно опредѣлить, какую цѣль преслѣдуетъ данное произведеніе, къ какой категоріи оно принадлежитъ, и даетъ правильную мѣрку для опредѣленія его истиннаго значенія.

Такъ какъ эту *тенденціозную неопредѣленность* мы находимъ въ разсматриваемомъ нами памятникѣ, то и имѣемъ полнѣйшее право отнести его къ категоріи «формулъ согласія».

Послѣ этого невольно возникаетъ вопросъ: какимъ образомъ возможно было такое превращеніе «Исповѣданія» въ формулу согласія? По волѣ, или противъ воли автора оно совершилось? Для рѣшенія этого вопроса, намъ необходимо обратиться къ тѣмъ обстоятельствамъ, при которыхъ «Изложеніе» было составлено.

Въ греческихъ и армянскихъ письменныхъ памятникахъ того времени (насколько послѣдніе извѣстны намъ по переводамъ) встрѣча Нерсеса Благодатнаго съ зятемъ Мануила Комнина, великимъ протостраторомъ Алексѣемъ, въ 1165 г. въ Мамести, и разговоръ ихъ о пунктахъ разностей между греческой и армянской церквами, подавшія поводъ къ дальнѣйшимъ сношеніямъ и переговорамъ о возсоединеніи ихъ представляются случайными [1]). Какъ ни кажется это невѣроятнымъ, по соображенію съ предшествовавшимъ и послѣдующимъ положеніемъ и ходомъ дѣлъ на этой окраинѣ Византійскихъ владѣній, но мы готовы принять этотъ фактъ и съ тѣмъ случайнымъ характеромъ, который придаютъ ему наши источники, такъ какъ онъ большой роли въ занимающемъ насъ вопросѣ не играетъ.

Но слѣдующій за тѣмъ рядъ фактовъ не только не заключаетъ въ себѣ ничего случайнаго, а напротивъ носитъ на себѣ весьма опредѣленный характеръ преднамѣренности. Не только цѣли взаимныхъ сношеній ясно было сознаны той и другой стороной, не только средства для достиженія этихъ

---

[1]) См. между прочимъ Историческіе памятники *Худобашева*, стр. 122—123.

цѣлей были точно опредѣлены, но и самые роли для лучшаго достиженія этихъ цѣлей были напередъ условлены.

Цѣль императора Мануила состояла въ томъ, чтобы закрѣпить навсегда вассальныя отношенія, въ которыя была поставлена Малая Арменія, или Киликія, къ имперіи еще отцемъ его Іоанномъ Комнинымъ [1]).

Цѣль армянскаго католикоса состояла въ томъ, «чтобы отстоять политическую самостоятельность своего отечества» отъ покушеній на нее со стороны мусульманскаго Египта [2]).

Лучшимъ средствомъ къ достиженію этихъ цѣлей тотъ и другой считалъ возсоединеніе церквей [3]).

Но чтобы придать всему дѣлу болѣе благовидный характеръ, это общее средство, для достиженія той и другой стороной своихъ спеціальныхъ цѣлей, было превращено въ общую цѣль, къ достиженію которой по наружности и были направлены совокупныя усилія той и другой стороны.

Для легчайшаго достиженія этой второй, казовой, цѣли условленъ былъ между сторонами слѣдующій образъ дѣйствій. Императоръ пришлетъ въ Румъ-Кла [4]) одного изъ своихъ

---

[1]) «Открытою цѣлію этого похода (противъ Антіохіи) было лучшее устройство Арменіи и обезопашеніе вѣрности городовъ и крѣпостей, которые онъ (Іоаннъ) завоевалъ въ прежній свой походъ»... «Мануилъ какъ-то особенно много заботился о городахъ и крѣпостяхъ Киликійскихъ, между которыми главное мѣсто какъ столица, занимаетъ славный и знаменитый Тарсъ». *Н. Хоніатъ* по русск. перев. т. I, стр. 175.

[2]) *И. Эминъ* въ предисловіи въ синодальному слову Нерсеса Ламбронскаго въ «Православномъ Обозрѣніи» за 1865 г. т. 17, стр. 133.

[3]) Относительно Мануила это разумѣется само собою. Это средство было для него традиціоннымъ средствомъ, завѣщаннымъ ему политикой его предшественниковъ. Относительно Нерсеса Благодатнаго это удостовѣряетъ г. Эминъ въ своемъ, только что цитованномъ нами, предисловіи къ синодальному слову Нерсеса Ламбронскаго. Здѣсь онъ категорически утверждаетъ, что оба католикоса и Нерсесъ Благодатный и его преемникъ Григорій IV, «въ соединеніи церквей видѣли единственное средство къ спасенію своего отечества отъ опустошительныхъ нашествій Египтянъ» стр. 133.

[4]) Тогдашнее мѣстопребываніе католикоса. Съ 362 по 752 г. католикосы

придворныхъ богослововъ. Между этимъ богословомъ и католикосомъ устроится публичный диспутъ въ присутствіи нарочито приглашенныхъ для этого армянскихъ епископовъ и другихъ духовныхъ лицъ, равно какъ монаховъ и почетнѣйшихъ мірянъ. На этомъ диспутѣ католикосъ по наружности будетъ энергически защищать ученіе своей церкви, въ дѣйствительности же поведетъ дѣло такъ, чтобы въ конечномъ результатѣ подготовить соглашеніе по всѣмъ пунктамъ разногласія между обѣими церквами, или другими словами — не замѣтно для слушателей, но на ихъ глазахъ выработается проэктъ уніи, которую имъ оставалось бы признать и подписать, какъ фактъ совершившійся. Для большаго обезпеченія успѣха положено было держать этотъ уговоръ въ глубочайшемъ секретѣ лишь между двумя главными заправителями этого дѣла—императоромъ и католикосомъ, да главнымъ агентомъ императора.

Такой образъ дѣйствій былъ условленъ между католикосомъ и главнымъ агентомъ императора во время диспута между ними въ 1170 г. въ Румъ-Кла. Этотъ агентъ былъ ближній человѣкъ Мануила, ипатъ философовъ Θеоріанъ, — одинъ изъ тѣхъ придворныхъ богослововъ-философовъ, которыхъ византійскіе императоры издавна держали при своихъ особахъ, въ качествѣ консультантовъ по богословскимъ вопросамъ, игравшимъ въ то время весьма важную роль не только во внутренней, но и внѣшней политикѣ византійскаго двора. Другой агентъ, игуменъ армянскаго монастыря въ Филиппополѣ, Атманъ, приданный Θеоріану въ качествѣ консультанта и переводчика, не былъ посвященъ въ эту тайну [1]).

---

жили въ Валаршабадѣ, съ 752 по 991 въ Тевинѣ, съ 991 по 1113 въ Ани, съ этого времени до 1147 г. кочевали по разнымъ городамъ по Евфрату, въ 1147 г. утвердили свою резиденцію въ Румъ-Кла; въ 1293 г. перенесли ее въ городъ Сисъ въ Киликіи; съ 1441 г. утвердились въ Эчміадзинѣ.

[1]) См. Διάλεξις α in Bibl. v. Patrum t. 1. Parisiis 1624 p. 483—484.

Какъ было условлено, такъ и сдѣлано. Чрезъ два года послѣ этого, именно въ 1172 г. устроился новый диспутъ тоже въ Румъ-Кла, при предположенной обстановкѣ и между тѣми же лицами. По всей вѣроятности, дѣло кончилось бы благополучно, если бы глупѣйшимъ образомъ не испортила его не поправимо непостижимая нескромность товарища Θеоріанова, Атмана. Въ то время какъ католикосъ, защищая ученіе своей церкви, вошелъ въ паθосъ, приведшій въ восторгъ всѣхъ присутствовавшихъ армянъ, этотъ господинъ вдругъ ни съ того, ни съ сего, какъ говорится, выстрѣлилъ въ него секретнымъ условіемъ его съ императоромъ, разоблачивши такимъ образомъ предъ всѣми тайну его закулисныхъ переговоровъ [1]). Легко себѣ представить дѣйствіе, произведенное

[1]) Онъ сказалъ католикосу слѣдующее: «Я въ жмурки играть не умѣю, а знаю лишь то одно, что ты писалъ къ императору и словесно обѣщалъ ему чрезъ моего товарища-философа, и прибылъ сюда для дѣла, а не для диспутовъ и потому прошу тебя, если угодно тебѣ исполнить то, что ты обѣщалъ царю, то исполни; если же нѣтъ, то скажи намъ объ этомъ прямо, и мы возвратимся туда, откуда пришли». Διάλεξις β΄. apud Maium in Script. veter. nova collectio t. VI. p. 354. Въ объясненіе своего поведенія Атманъ впослѣдствіи сообщилъ католикосу конфиденціально слѣд.: «не сердись на меня, владыка, что я тогда сказалъ тебѣ это: то, что ты считаешь секретомъ, знаетъ вся Романія (Византійская имперія) и считаетъ все это комедіей: все это прописано моимъ товарищемъ въ «диспутѣ» (διαλέξει), и этотъ диспутъ читали въ сvнодѣ и при дворѣ, и онъ переписанъ болѣе чѣмъ во ста экземплярахъ и извѣстенъ по всей Романіи. И потому не зачѣмъ тебѣ на меня сердиться. Я имѣю больше причинъ сердиться на тебя за то, что ты скрылъ все это отъ меня, своего единоплеменника и единовѣрца, и открылъ иноплеменнику. Если бы ты мнѣ одному открылся, то это и осталось бы тайною, и не сдѣлалось бы всѣмъ извѣстнымъ, какъ теперь». Ibid. p. 354. Изъ этихъ словъ видно, что причиною нескромности было уязвленное самолюбіе тщеславнаго монаха. Θеоріанъ въ свою очередь оправдывалъ себя такимъ образомъ: «я со своей стороны свято сохранялъ тайну, но она была нарушена царемъ и вотъ почему: всѣ почти, кромѣ царя, говорили, что католикосъ—человѣкъ не прямой и никогда не приметъ уніи; ибо извращаетъ божественныя писанія и перетолковываетъ оныя по своему желанію, и на словахъ увѣряетъ, что слѣдуетъ св. отцамъ, а на дѣлѣ противится имъ. Царь со своей стороны изъ всѣхъ силъ опровергалъ ихъ и, чтобы лучше защитить честь католикоса, вынужденъ былъ показать и граматы (т. е. секретныя); вотъ почему

этимъ открытіемъ на присутствующихъ. Произошло то, что на нашемъ современномъ языкѣ называется скандаломъ. Скандалъ вышелъ не описуемый! Армяне съ негодованіемъ вскочили съ своихъ мѣстъ и съ шумомъ и гамомъ окружили своего католикоса, требуя отъ него объясненія его поведенія. Но требованіе это не могло быть исполнено потому, что выходка Атмана лишила католикоса дара слова. Просидѣвши безъ языка нѣсколько минутъ, онъ знакомъ руки объявилъ засѣданіе закрытымъ.

Вотъ обстоятельства. при которыхъ произошло на свѣтъ разсматриваемое нами «Изложеніе вѣры армянскія церкви». Оно было написано до перваго диспута съ Ѳеоріаномъ, и хотя мы не имѣемъ прямыхъ доказательствъ, но думаемъ, что оно предназначалось служить первой пробной программой, на основаніи которой предполагалось вести этотъ диспутъ и дальнѣйшія операціи по соглашенію.

Да иначе и быть не могло. Разъ задавшись рѣшимостью устроить желанное возсоединеніе церквей съ извѣстною цѣлію, авторъ неотразимою логикою фактовъ вовлеченъ былъ въ необходимость писать не «Исповѣданія вѣры», которыя точной и рѣзкой постановкой пунктовъ разногласія мѣшали

---

всѣ почти ромеи говорятъ теперь во весь ротъ (πλατεῖ ςόματι) о католикосѣ». Ibid. p. 356. Всѣ эти интересныя разоблаченія проливаютъ не неожиданный, впрочемъ, свѣтъ и на самый характеръ сношеній по вопросу о возсоединеніи между обѣими сторонами. Чтобы дополнить характеристику моральныхъ принциповъ, которыми руководились обѣ стороны при своихъ сношеніяхъ о возсоединеніи, не лишне прибавить, что Ѳеоріанъ, для изглаженія дурнаго впечатлѣнія, произведеннаго на армянъ нескромными разоблаченіями Атмана, произнесъ, по требованію католикоса, рѣчь въ торжественномъ собраніи армянъ на текстъ: *избави мя отъ клеветы человѣческія и сохраню заповѣди твоя*, и въ ней съ открытымъ челомъ объявлялъ всѣ слухи о секретныхъ условіяхъ католикоса съ императоромъ безусловно ложными, измышленными исконнымъ врагомъ рода человѣческаго съ цѣлію помѣшать святому дѣлу возсоединенія церквей. См. Δημηγορία Θεωριανοῦ apud Maium lib. cit. p. 384—386. Католикосъ со своей стороны вполнѣ подтвердилъ справедливость этого заявленія. Ibid. p. 386.

бы достиженію желанной цѣли, а именно формулы согласія, которыя мягкимъ и уклончивымъ изложеніемъ этихъ пунктовъ облегчали бы ему достиженіе предположенной цѣли. Во всякомъ случаѣ манера изложенія, которой авторъ держался въ своемъ догматическомъ произведеніи, удивительно гармонировала съ манерой дѣйствій его на диспутахъ, условленной между нимъ и императоромъ Мануиломъ: тамъ и тутъ защищая ученіе своей церкви на всѣхъ пунктахъ разногласія ея съ церковью восточною, онъ въ тоже время протягиваетъ ей руку на соглашеніе по всѣмъ же этимъ пунктамъ, тутъ же проэктируя и самыя формулы соглашенія.

И такъ выясненные нами внѣшніе признаки «Изложенія» и обстоятельства, подъ вліяніемъ которыхъ оно появилось на свѣтъ, вполнѣ уполномочиваютъ насъ признать оное за формулу согласія; но желая уничтожить даже въ завзятыхъ скептикахъ и послѣднюю тѣнь сомнѣнія на этотъ счетъ, мы не отказываемся привести и еще одно самое осязательное и не опровержимое доказательство. Дѣло въ томъ, что формулы согласія обладаютъ особеннымъ свойствомъ, имъ только однимъ свойственнымъ,—именно: свойствомъ довольно легко дѣлиться на тѣ два «Исповѣданія вѣры», которыя онѣ пытаются объединить собою. Обладаетъ ли этимъ свойствомъ разсматриваемое нами «Изложеніе» вѣры армянской церкви? Обладаетъ и притомъ въ довольно высокой степени. Въ доказательство мы раздѣлимъ его текстъ на двѣ половины и противопоставимъ ихъ одна другой въ двухъ параллельныхъ столбцахъ. Въ видахъ сбереженія мѣста мы этотъ опытъ произведемъ лишь надъ тою частью «Изложенія», которая касается главнѣйшихъ пунктовъ разногласія между православіемъ и монофизитствомъ.

| ПРАВОСЛАВНАЯ ПОЛОВИНА. | МОНОФИЗИТСКАЯ ПОЛОВИНА. |
|---|---|
| И тотъ же—видимый и невидимый, осязаемый и неося- | И тотъ же—видимый и невидимый, осязаемый и неосяза- |

ПРАВОСЛАВНАЯ ПОЛОВИНА.

заемый, временный и безвременный, сынъ человѣческій и Сынъ Божій, сосущный Отцу по Божеству и сосущный намъ по человѣчеству. Не иной и иной еще, *но единое существо и единое лице изъ двухъ естествъ* во единомъ Іисусѣ Христѣ соединенныхъ не смѣснымъ и не раздѣльнымъ соединеніемъ.

И хотя умъ человѣческій слабъ для уразумѣнія сего, такъ какъ это выше всякаго естества: но божественной силѣ нѣтъ ничего не возможнаго.

*Божеская воля во Христѣ не была противна волѣ человѣческой, или человѣческая воля Божіей*... Божественная, когда хотѣлъ Онъ являть силу Божескую и человѣческая, когда хотѣлъ показывать смиреніе человѣческое. Но симъ отнюдь не показывается противоборство... ибо человѣческая воля не могла препобѣждать Божескую, какъ это бываетъ въ насъ, въ коихъ во-

МОНОФИЗИТСКАЯ ПОЛОВИНА.

емый, временный и безвременный, сынъ человѣческій и Сынъ Божій, сосущный Отцу по Божеству и сосущный намъ по человѣчеству. Не иной и иной еще.

И хотя умъ человѣческій слабъ для уразумѣнія сего, такъ какъ это выше всякаго естества; но божественной силѣ нѣтъ ничего не возможнаго. Ибо, если душа и тѣло суть твореніе Божіе и *изъ двухъ сихъ супротивныхъ можетъ быть одно естество*... то какъ не будетъ возможно *всесильному естеству Божескому содѣлаться плотію и остаться безплотнымъ*.. мы исповѣдуемъ, что *отъ двухъ естествъ содѣлалось единое.*

Равно *и о волѣ* разумѣемъ мы не такъ, чтобы Божеская воля во Христѣ была противна человѣческой, или человѣческая волѣ Божіей, но единаго существа, сугубымъ содѣлавшагося, *воля была* по разнымъ временамъ *иная*,—но симъ отнюдь не показывается противоборство (воли), а только *самостоятельность*, ибо человѣческая воля не могла препобѣждать... (и далѣе до конца

ПРАВОСЛАВНАЯ ПОЛОВИНА.

ля плотская желаетъ противнаго духу; но человѣческая воля во Христѣ слѣдовала (вполнѣ) волѣ Божеской...

Мы не приписываемъ высшихъ дѣйствій одному божеству безъ плоти, ни низшихъ одному человѣчеству, взятому отдѣльно отъ божества; если бы не такъ было, то какъ можно было бы говорить, что онъ сынъ человѣка, или что низшелъ съ неба, или Богъ распятый и кровь Божественная? Но исповѣдуемъ, что *тѣ и другія дѣйствія были дѣйствія единаго лица, такъ что иногда, какъ Богъ, совершало оно Божескія дѣйствія, а иногда, какъ человѣкъ, человѣческія.*

МОНОФИЗИТСКАЯ ПОЛОВИНА.

тирады)... И хотя Онъ положилъ отличіе между волею Отца и волею своею, сказавъ: *не яко же азъ хощу, но яко же ты;* но это выраженіе скорѣе доказываетъ *одинаковую волю*, какъ воля Сына съ волею Отца. Да и какъ кто дерзаетъ по божеству отдѣлить волю Сына отъ Отчей?.. *во единой самовластной волѣ божества.*

По подобію того, что *въ единой самовластной волѣ божества двоякое было хотѣніе* безъ сопротивленія (одного другому) божеское и человѣческое, — вѣруемъ, что и *дѣйствіе* въ соединеніи такъ же было божеское и человѣческое. Впрочемъ, мы не приписываемъ высшихъ дѣйствій одному божеству... (и д. до конца тирады).

И такъ предъ нами «формула согласія» и притомъ составленная по самому простому рецепту—православныя формулы и термины объединены въ ней посредствомъ болѣе или менѣе искусныхъ комбинацій съ монофизитскими формулами и терминами.

Что же мы, на основаніи всего вышеизложеннаго, должны отвѣчать на поставленные нами въ началѣ этой главы вопросы?

На первый вопросъ: дѣйствительно ли ученіе армянской церкви, формулированное въ «Изложеніи», согласно съ ученіемъ православной церкви, отвѣчаемъ: согласно на столько, на сколько выражено въ православныхъ формулахъ и терминахъ.

На второй вопросъ: дѣйствительно ли оно не имѣетъ ничего общаго съ монофизитствомъ, отвѣчаемъ: не правда: оно имѣетъ больше общаго съ монофизитствомъ, чѣмъ съ православіемъ.

На соединенный вопросъ, какъ онъ былъ поставленъ во время сношеній о возсоединеніи армянской церкви съ православною въ XII в., или на вопросъ о томъ: православное ли это изложеніе, или монофизитское, отвѣчаемъ: ни то, ни другое; но можетъ быть и тѣмъ и другимъ ad libitum, смотря по тому, какія формулы и термины, православные или монофизитскіе, исключить изъ своего текста.

---

## ГЛАВА V.

### «Изложеніе вѣры церкви армянскія» и вѣроизложенія православной церкви съ одной стороны и монофизитскія съ другой.

(ОКОНЧАНІЕ).

Почему необходимо спеціальное выясненіе внутреннихъ признаковъ «Изложенія» для опредѣленія его характера и отношенія къ вѣроизложеніямъ православнымъ и монофизитскимъ? Точка зрѣнія автора на внѣшніе признаки «Изложенія» и ихъ значеніе при опредѣленіи его характера и отношеній. Ея несостоятельность. Тѣсная связь внѣшнихъ признаковъ съ внутренними вообще и въ вѣроизложеніяхъ православныхъ и монофизитскихъ въ частности. Главнѣйшіе моменты въ развитіи православнаго и монофизитскаго воззрѣнія на способъ и результаты соединенія въ Іисусѣ Христѣ двухъ естествъ. Исходныя точки, задачи и основныя тенденціи того и другого воззрѣнія. Два главныхъ направленія въ монофизитскомъ воззрѣніи. Ихъ сходство и различіе. Монофелитство и его отношеніе къ монофизитству и православію. Полная солидарность воззрѣнія, проводимаго въ «Изложеніи» съ монофизитскимъ и монофелитскимъ воззрѣніями, доказываемая тождествомъ исходной точки, задачи и основной тенденціи и выводъ отсюда къ опредѣленію его характера и отношенія къ православнымъ и монофизитскимъ (купно съ монофелитскими) вѣроизложеніямъ. Косвенныя доказательства этой солидарности.

---

Въ предъидущей главѣ мы опредѣлили характеръ разсматриваемаго нами «Изложенія» и его отношеніе къ вѣроизложеніямъ православнымъ и монофизитскимъ по внѣшнимъ признакамъ. Но этимъ мы сдѣлали лишь половину дѣла. Необходимо сдѣлать еще другую, гораздо болѣе важную и трудную,—именно: опредѣлить его характеръ и отношеніе къ вышеупомянутымъ вѣроизложеніямъ по внутреннимъ признакамъ. Необходимо сдѣлать это въ виду нѣкоторыхъ заявленій автора, имѣющихъ цѣлію отнять у внѣшнихъ признаковъ всякое значеніе при рѣшеніи вопроса о характерѣ «Изложенія» и о его отношеніи къ извѣстнымъ вѣроизложеніямъ, и свести

этотъ вопросъ на почву внутреннихъ признаковъ. Этихъ заявленій мы игнорировать не можемъ, а должны дать себѣ и другимъ отчетъ въ ихъ смыслѣ и значеніи.

Составляя свое «Изложеніе» для греческаго императора и увѣряя его въ полномъ согласіи содержащагося въ немъ ученія съ ученіемъ греческой православной церкви, авторъ очень хорошо зналъ, что внѣшніе признаки отправляемаго въ Византію документа плохо гармонируютъ съ его увѣреніемъ, и что это обстоятельство не укроется отъ опытнаго взгляда византійскихъ богослововъ, и потому поспѣшилъ принять свои мѣры. Въ третьемъ «Исповѣданіи вѣры» армянской церкви, отправленномъ имъ къ греческому императору въ дополненіе и поясненіе втораго (нами разсматриваемаго), онъ дѣлаетъ два весьма важныхъ заявленія: а) заявляетъ, что съ формулой: *единое естество изъ двухъ*, онъ соединяетъ тотъ же самый смыслъ, какой греки соединяютъ съ формулой: *единое лице изъ двухъ естествъ* [1]) и б) что, считая обѣ эти формулы тождественными, онъ предпочитаетъ, однакожъ, удерживать первую формулу, не отвергая послѣдней, потому что эту формулу находитъ въ твореніяхъ отцевъ, *жившихъ до нашего* (армянъ и грековъ) раздѣленія [2]). По этой же причинѣ удерживаетъ онъ терминъ *смѣшеніе* на ряду съ тождественнымъ—*соединеніе*.

---

[1]) «Какъ вы (греки) почитаете въ Іисусѣ Христѣ *единое лице*, что̀ весьма и справедливо, и мы исповѣдуемъ то же самое, только мы говоримъ—*единое естество* и говоримъ *совершенно согласно и по тому же образу ученія*». У Худобашева стр. 136—137.

[2]) «Мы составили такое исповѣданіе (третье по порядку) не отъ самихъ себя, но *изъ словъ св. учителей церкви*; *жившихъ до на̀шего раздѣленія*». Худоб. стр. 217. И дѣйствительно это третіе исповѣданіе на значительную долю наполнено выписками изъ Отцевъ церкви, жившихъ до халкидонскаго собора, и терминологія собственныхъ объясненій автора, присовокупляемыхъ къ выпискамъ, ни мало не измѣняется сравнительно съ терминологіей первыхъ его исповѣданій, хотя это не мѣшаетъ ему увѣрять, будто обѣ стороны послѣ словесныхъ совѣщаній (съ Ѳеоріаномъ) *сблизились между собою въ православномъ исповѣданіи вѣры*. Худоб. стр. 216.

Заявленія эти важны не потому только, что указываютъ намъ точку зрѣнія для опредѣленія истиннаго характера употребляемой авторомъ терминологіи, но и потому, что въ силу ихъ всѣ разности между обѣими церквами въ ученіи о воплощеніи сводятся къ разностямъ терминологіи, при полномъ согласіи въ смыслѣ. Такимъ образомъ авторъ различаетъ между терминологіей и смысломъ и смотритъ на отношеніе между *терминами*, имъ употребляемыми, и *смысломъ*, съ ними соединяемымъ, не какъ на *необходимое*, а какъ на *свободное*, т. е. что эти термины не имѣютъ *своего* опредѣленнаго, *объективнаго* смысла, а что этотъ смыслъ дается имъ *субъективно* каждымъ по своему произволу; и такимъ образомъ *опредѣленность* или *неопредѣленность* его терминологіи является вещью совершенно *условною*,—угодно вамъ соединить съ употребляемыми имъ терминами извѣстный смыслъ, они будутъ имѣть этотъ смыслъ, не угодно — получатъ другой. Словомъ,—вопросъ о *терминахъ* самъ по себѣ, а вопросъ о *смыслѣ* ихъ самъ собою.

Тѣмъ охотнѣе присоединились бы мы къ этому воззрѣнію автора на отношеніе между его терминологіей и ея смысломъ и на сущность догматическаго разногласія между православной и армянской церквами, что въ такомъ случаѣ вопросъ о сближеніи ихъ разрѣшался бы чрезвычайно легко и просто-каждая могла бы спокойно оставаться при своей терминологіи, не погрѣшая противъ догмата и не нарушая взаимнаго единенія, — но, къ сожалѣнію, этому противятся *логика* и *исторія*.

Первая научаетъ насъ, что *абсолютное* тождество въ мысли, при разности въ словѣ, возможно выдержать только однимъ путемъ,—путемъ перифраза, а что путемъ простой замѣны одного слова другимъ (если только эти слова не тождезначущія, каковы напримѣръ отецъ и родитель) можно достигнуть лишь *условнаго* тождества мысли; такъ напр. всѣ говорящіе русскимъ языкомъ выражаютъ абсолютное тождество

мысли и слова, когда употребляютъ слово человѣкъ для обозначенія извѣстнаго существа; но такое же тождество мысли они могутъ выразить разложеніемъ идеи, заключающейся въ этомъ словѣ на ея составныя части, и передачею ея въ перифразѣ (который въ данномъ случаѣ совпадаетъ съ логическимъ *опредѣленіемъ*), напр. существо чувственно-разумно-свободное. Но къ перифразу ли прибѣгаетъ авторъ, установляя тождество въ мысли съ православною церковію о догматѣ воплощенія, при разности выраженія? Не ставитъ ли онъ напротивъ рядомъ разныя слова, заявивши только, что соединяетъ съ ними одинъ и тотъ же смыслъ? А при такой постановкѣ дѣла, очевидно, возможно только *условное тождество* въ мысли, при разности въ словѣ; оно обыкновенно получается тогда, когда стороны *условятся* соединять съ разными словами и терминами одинъ и тотъ же смыслъ: одна, напр., извѣстную вещь будетъ называть деревомъ, а другая—бревномъ, и обѣ будутъ понимать подъ своими разными названіями одну и ту же вещь; тогда получится *условное* тождество въ мысли, при разности въ словѣ. Въ примѣненіи къ настоящему случаю такое условное тождество возможно было бы, если бы православная и армянская церкви согласились между собою придавать одинъ и тотъ же смыслъ терминамъ: *лице* и *естество*, *соединеніе* и *смѣшеніе*. Но а) такое тождество всегда и оставалось бы условнымъ или относительнымъ и слѣдоват. б) на основаніи его можно было бы вмѣсто *внутренняго соединенія*, устроить только *внѣшнюю сдѣлку*, временное или условное соглашеніе. Этого ли хотятъ обѣ церкви? Да если бы и хотѣли, то осуществимо ли это хотѣніе въ настоящемъ случаѣ?

Когда возможно условное тождество въ мысли, при разности въ словѣ? Тогда только, когда съ разными, употребляемыми для этого словами, *исторія* не успѣла еще соединить *своего* опредѣленнаго смысла, когда т. е. слова эти остаются еще *безразличными* и слѣдовательно, когда возможенъ отно-

сительно ихъ употребленія извѣстнаго рода *произволъ*. Но ничего подобнаго нѣтъ и быть не можетъ въ настоящемъ случаѣ. Терминъ *едино естество* еще до халкидонскаго собора [1]), превратился въ формулу, сдѣлавшуюся показателемъ не только извѣстнаго *богословскаго воззрѣнія*, но и извѣстной *церковной партіи*, противопоставившей себя православной церкви; и послѣ халкидонскаго собора, когда эта партія раздѣлилась на нѣсколько враждебныхъ одна другой фракцій, эта формула продолжала служить общимъ знаменемъ, напоминавшимъ разрозненнымъ фракціямъ ихъ родство по происхожденію и единство стремленій относительно православія, и какъ прежде служила, такъ и до сихъ поръ служитъ своего рода шибболетомъ, по которому члены этой партіи отличали и отличаютъ *своихъ отъ чужихъ*. Что же касается до термина *смѣшеніе*, то онъ впослѣдствіи большинствомъ самихъ монофизитовъ употреблялся только въ переносномъ смыслѣ, такъ какъ въ буквальномъ давалъ очень грубую идею о способѣ соединенія двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ. Въ специфическомъ же смыслѣ понялъ и осудилъ оба эти термина халкидонскій соборъ, противопоставивши первому формулу: *единое лице*, а второму терминъ *соединеніе*, какъ выражающія православное ученіе о воплощеніи. Въ открывшейся затѣмъ борьбѣ между монофизитами и православными смыслъ обоихъ этихъ противоположныхъ формулъ былъ опредѣленъ съ та

---

[1]) Въ первый разъ въ качествѣ такой формулы онъ заявленъ былъ открыто на помѣстномъ константинопольскомъ соборѣ 448 г. (хотя, какъ богословскій терминъ, онъ употреблялся и раньше). Когда на этомъ соборѣ спросили Евтихія, какъ онъ думаетъ о естествахъ въ Іисусѣ Христѣ, онъ отвѣчалъ: я исповѣдую, что Господь нашъ состоялъ изъ двухъ естествъ *до* соединенія, *послѣ* же соединенія *едино естество* исповѣдую». Затѣмъ въ качествѣ таковой же формулы онъ былъ снова провозглашенъ отъ лица партіи на разбойническомъ ефесскомъ соборѣ 449 г. и притомъ съ такимъ фанатизмомъ, который показывалъ что эта партія болѣе чѣмъ созрѣла для оппозиціи церкви и ея ученію: «рубить на двое раздѣляющихъ естества,» — неистово кричали фанатики подъ предводительствомъ Діоскора, Варсумы и др.

кою точностью, что какимъ нибудь недоумѣніямъ въ ихъ пониманіи не могло быть мѣста ни для которой стороны. И полемическая и иреническая литература, какъ православная, такъ и монофизитская доказываютъ, что и дѣйствительно не существовало уже никакихъ недоразумѣній между тою и другою стороной какъ въ пониманіи смысла этихъ формулъ, такъ и въ опредѣленіи ихъ междуцерковнаго значенія: каждая видѣла въ защищаемой формулѣ *себя саму*, и какъ одна нападала, такъ другая защищалась, разумѣя себя *всю конкретно* въ этой формулѣ. Словомъ: въ монофизитскихъ спорахъ формулы: *единое лице* и *единое естество* играли такую же роль, какую въ аріанскихъ термины: ὁμοιούσιος и ὁμοούσιος—роль показателей не только противоположныхъ богословскихъ воззрѣній на догматъ, но и противоположныхъ церковныхъ обществъ, расходившихся одно съ другимъ *въ пониманіи догмата*. Такимъ образомъ, *субъективизму*, *условности* въ пониманіи этихъ формулъ нѣтъ и не можетъ быть никакого мѣста въ настоящее время; ихъ должно понимать и трактовать такъ, какъ *понимаетъ и трактуетъ ихъ исторія*.

Итакъ первое заявленіе автора оказывается несостоятельнымъ: *тождества въ смыслѣ* употребляемой имъ терминологіи, при разности въ буквѣ, съ терминологіей, принятой православною церковію, нѣтъ и быть не можетъ. Обратимся ко второму.

Изъ приведенныхъ авторомъ во всѣхъ трехъ «Исповѣданіяхъ» и его преемникомъ въ четвертомъ — отцевъ церкви, жившихъ до халкидонскаго собора[1]), оказывается: а), что тер-

[1]) Вотъ эти мѣста: а) *св. Григорія Богослова* (изъ письма къ Кледонію) «Богъ и человѣкъ; и это истинно, ибо если бы Онъ былъ только Богъ, или только человѣкъ, тогда можно было бы сказать, что Онъ имѣлъ одно естество (прямо противъ монофизитской формулы) Божіе, или человѣческое; но когда Онъ есть Богъ и человѣкъ совмѣстно, въ неизреченномъ *смѣшеніи*, но несліянно, тогда явно, что Онъ имѣлъ божеское и человѣческое естество, только соединенное и нераздѣльное, по подобію единенія души и тѣла». Не *иной*

минологію его употребляютъ четыре отца церкви; б) что изъ нихъ трое — именно: св. Василій Великій, Григорій Бого-

---

(субъектъ) и *иной* (особый субъектъ): *да не будетъ, ибо оба въ этомъ соединеніи суть едино, такъ какъ Богъ вочеловѣчился, а человѣкъ обожился* (курсивъ у автора, равно какъ и далѣе) ..И—(въ другомъ мѣстѣ, не указанномъ въ цитатѣ) *если Онъ* (Спаситель) *состоялъ изъ двухъ, ясно разумѣть, что это по естеству, а не по лицу;* б) *св. Кирилла Александрійскаго*: (изъ перваго письма къ Секунду): *исповѣдуемъ едино естество Слова воплощеннаго, согласно съ ученіемъ св. Отцъ*... (Изъ втораго письма къ нему же): *Если изъ двухъ естествъ совокупился Еммануилъ, и въ соединеніи въ Словѣ воплощенномъ является едино естество: то слѣдуетъ, что надлежитъ признавать Его и страдавшимъ по естеству Своему*... Какая, спросишь, была необходимость принимать Слову страданіе по естеству своему, когда послѣ соединенія признается едино естество Слова воплощеннаго? Ясная; ибо если бы по одной страдательной природѣ Онъ претерпѣлъ страданія; тогда прямо сказали бы, что надлежало бы всячески естеству Слова принять страданія»... Противники утверждаютъ, что если естество Слова воплощеннаго едино; то надобно уже непремѣнно допустить, что Онъ принялъ сліяніе и смѣшеніе, такъ какъ бы человѣческое естество въ Немъ истлѣло»... «Обличаютъ только свой недостатокъ разумѣнія тѣ, которые хотятъ заставить правомыслящихъ сомнѣваться, что естество Слова воплощеннаго поистинѣ есть едино»... «Не только на существахъ простыхъ (не сложныхъ) по естеству можно видѣть поистинѣ единеніе, но и на существахъ, совокупляющихся изъ природъ сложныхъ. Такъ, человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла. Хотя обѣ части сіи разнородны и между собою не единосущны, однако же въ соединеніи составляютъ едино естество человѣка, и только на словахъ еще выражается различіе между ними, вслѣдствіе разныхъ естествъ, въ соединеніе вошедшихъ. Посему суетно разсуждаютъ тѣ, которые говорятъ, что, если едино есть естество въ Словѣ воплощенномъ: то непремѣнно должно воспослѣдовать сліяніе, какъ будто бы человѣческое естество истлѣло и утратилось, ибо оно не подлежитъ тлѣнію, ни, какъ говорятъ, просто тратѣ... «Помышляя объ образѣ вочеловѣченія, мы усматриваемъ, что два естества, совокупившіяся, соединились нераздѣльно, не сліянно и не измѣнно. Поелику плоть есть тѣло, а не божество, хотя и содѣлалось плотію Бога; равно и Слово есть Богъ, а не плоть, хотя и присвоилъ себѣ плоть для страданій»... «Когда приводимъ себѣ на мысль и доискиваемся окомъ духа, какимъ образомъ Единородный вочеловѣчился: то находимъ необходимымъ признать въ Немъ два естества и Единаго Христа и Сына и Господа, Слово воплощенное и вочеловѣчившееся». Къ этимъ мѣстамъ племянникъ Нерсеса Благодатнаго и преемникъ его Григорисъ IV (1173—1193) въ своемъ исповѣданіи, имѣющемъ форму посланія (у Худоб. стр. 248—264) присовокупляетъ еще слѣдующія изреченія: а) *св. Василія Великаго*: «*существа* (вмѣсто естества) *остались несліянными* (противъ Аполлинарія)»..

словъ и Григорій Нисскій—не употребляютъ формулы *едино естество*, а употребляютъ только терминъ *смѣшеніе* (собственно по цитатамъ автора и его преемника, — одинъ Григорій Богословъ, святые же Василій Великій и Григорій Нисскій употребляютъ слово *существо* вмѣсто *естество*), отождествляя его съ терминомъ *соединеніе* и в) что формулу: *едино естество* употребляетъ только одинъ св. Кириллъ Александрійскій, который въ свою очередь не употребляетъ термина *смѣшеніе*, а только *соединеніе*. Такимъ образомъ, изъ всѣхъ отцевъ церкви, жившихъ до халкидонскаго собора, авторъ сослался только на четырехъ, и изъ нихъ трое не употребляютъ главнѣйшаго изъ отстаиваемыхъ имъ терминовъ (*едино естество*), а четвертый не употребляетъ термина (*смѣшеніе*), который употребляли *раньше* его другіе отцы, такъ что заявленіе автора о полномъ согласіи его терминологіи съ терминологіею отцевъ, жившихъ до халкидонскаго собора (безъ оговорки, какъ будто дѣло идетъ о всѣхъ), справедливо только

---

Какъ желѣзо, соединясь съ огнемъ, пріемлетъ въ себя самый огонь, не преобразуясь въ него, но дѣйствуетъ на оборотъ уже не своею, а огненною силою; этому уподобляется и неизреченное соединеніе Господа съ плотію»... б) *Св. Григорія Нисскаго:* «Примѣръ этотъ (души съ тѣломъ) хорошо приличествуетъ соединенію божества съ плотію, потому что въ своемъ соединеніи они остались несліянными. Это сдѣлалось не такъ, какъ въ человѣкѣ, потому что человѣкъ составленъ изъ многихъ природъ, и, будучи причастенъ страданію по свойству плоти, иногда пріемлетъ на себя и иногда пріемлемъ бываетъ. Но Богъ Слово не имѣетъ ничего общаго съ плотію и однакожъ Само, преложившись и содѣлавшись причастно немощи ея, или лучше, введя ее въ общеніе Своего божества, содѣлалось такимъ образомъ единымъ, *оставаясь въ тоже время тѣмъ, чѣмъ было до соединенія*»... Господь, пребывъ въ постѣ сорокъ дней, взалкалъ и допустилъ плоти дѣйствовать, какъ ей свойственно»... в) *Св. Григорія Богослова:* исшелъ Богъ съ воспріятіемъ, единъ изъ двухъ противныхъ, плоти и духа, изъ коихъ одно обожило, а другое обожилось. *О новое смѣшеніе! О странное растворение* (въ словѣ на Рождество Христово)!»... Скажу тебѣ вкратцѣ: *изреченія* (св. Писанія) *высшія относи къ божеству и къ тому естеству преславному и высшему, страданій не причастному, а изреченія низшія— къ природѣ сложной плоти*».

относительно четырехъ, поименованныхъ имъ, отцевъ и притомъ съ такимъ ограниченіемъ, что всѣ, употребляемые авторомъ термины, можно найти по частямъ у поименованныхъ имъ отцевъ церкви, но нельзя найти *всѣхъ у каждаго изъ нихъ*. Гдѣ же тутъ полное согласіе?

Но положимъ, что это согласіе въ терминологіи съ отцами, жившими до халкидонскаго собора, дѣйствительно существовало бы въ томъ видѣ, въ какомъ представляется оно у автора, могло ли быть это согласіе *достаточнымъ основаніемъ* къ удержанію употребляемой имъ терминологіи? Никоимъ образомъ. На какомъ основаніи терминологія четырехъ отцевъ церкви можетъ быть предпочтена терминологіи, принятой *вселенскимъ соборомъ?* На одномъ изъ трехъ: а) или потому, что авторитетъ этихъ отцевъ *выше* авторитета вселенскаго собора (основаніе внѣшнее); б) или потому, что терминологія упомянутыхъ отцевъ церкви *точнѣе* и *вѣрнѣе* выражаетъ ученіе церкви о догматѣ воплощенія, чѣмъ терминологія халкидонскаго собора, или в) наконецъ, потому, что та и другая терминологія *безразличны* по смыслу (Два, хотя и не одинаково важныя, внутреннія основанія). Ни того, ни другаго, ни третьяго основанія въ настоящемъ случаѣ нѣтъ: а) авторитета частныхъ отцевъ церкви авторитету вселенскаго собора противопоставлять нельзя; б) терминологія, ими употребляемая, не можетъ выражать ученія церкви *точнѣе*, какъ мы видѣли, разсматривая ее съ *логической* точки зрѣнія, не можетъ выражать его и *вѣрнѣе*, потому что, по собственнымъ словамъ автора, выражаетъ *тотъ же самый смыслъ*, который соединяетъ со своей терминологіей халкидонскій соборъ; остается в) третье основаніе; но мы ужъ видѣли, что о *безразличіи* по смыслу этой терминологіи съ терминологіей халкидонскаго собора не можетъ быть и рѣчи.

Такимъ образомъ, и второе заявленіе автора оказывается несостоятельнымъ.

Но поелику фактъ согласія употребляемой авторомъ тер-

минологіи съ терминологіей отцевъ церкви, жившихъ до халкидонскаго собора, дѣйствительно существуетъ, хотя и не въ томъ видѣ, въ какомъ представляетъ себѣ его авторъ, и такъ какъ онъ и въ томъ видѣ, въ какомъ есть, до извѣстной степени можетъ оправдывать армянскую церковь въ употребленіи этой терминологіи, тѣмъ болѣе, что халкидонскій соборъ и послѣдующая за нимъ исторія православной церкви и патристической литературы не можетъ имѣть для армянъ той обязательной силы, какую имѣютъ для насъ православныхъ; то, въ интересѣ дѣла, мы считаемъ нужнымъ, въ видѣ дополненія къ сказанному, разсмотрѣть: почему а) цитуемые авторомъ отцы церкви употребляли термины, о которыхъ рѣчь, и б) почему халкидонскій соборъ отмѣнилъ ихъ употребленіе на будущее время.

Въ самомъ дѣлѣ, почему цитуемые авторомъ отцы церкви употребляли извѣстные намъ термины? Потому, что эти термины въ *ихъ время были* еще *безразличными*. А безразличными они были потому, что тогда догматъ, о которомъ рѣчь, не былъ еще *опредѣленъ церковію*. Халкидонскій же соборъ отмѣнилъ ихъ употребленіе потому, что еретики Евтихіане придали имъ антиправославный смыслъ. И какъ первые, такъ и послѣдній были въ своемъ *правѣ*. Знакомые съ исторіей догматовъ знаютъ, что догматическое содержаніе христіанскихъ истинъ опредѣлено было не за одинъ разъ, а опредѣлялось постепенно, по мѣрѣ уясненія этого содержанія церковнымъ сознаніемъ. Въ дѣлѣ же же уясненія сего содержанія нужно различать двоякаго рода дѣятелей: а) отдѣльныхъ лицъ и б) саму церковь. Отдѣльныя лица шли къ уясненію догматическаго содержанія христіанскихъ истинъ тѣмъ путемъ, какимъ вообще способна итти человѣческая мысль, во всѣхъ сферахъ своей дѣятельности подчиненная однимъ и тѣмъ же законамъ, т. е. путемъ изслѣдованій, обсужденій, преній и проч., не разлучнымъ съ колебаніями, уклоненіями направо и налѣво, съ неточностью, неопредѣленностью въ словѣ, обыкновенно вполнѣ

раздѣлявшемъ въ этомъ случаѣ судьбу мысли. Пока извѣстный догматъ, или извѣстная сторона его, или даже частный вопросъ, къ нему относящійся, обсуждался, или разсматривался отдѣльными лицами, частными представителями церкви, до тѣхъ поръ не только возможна была, но и всегда существовала относительно его неясность мысли и неточность слова, въ томъ или другомъ богословѣ возможны были болѣе или менѣе важныя погрѣшности той и другаго, уклоненія на десно или на шуее. Изъ этихъ уклоненій выводила богословствующую мысль на прямую стезю церковь своимъ *опредѣленіемъ* обсуждаемаго догмата. Это опредѣленіе, выводя богословствующую мысль на потерянную стезю, полагало конецъ ея трудамъ относительно извѣстнаго догмата, давая ей достаточно *сознанную* мысль въ *точно-опредѣленномъ выраженіи*. Эти опредѣленія давались на соборахъ, облекались въ форму символовъ, или догматическихъ вѣроопредѣленій, и дѣлались обязательными для всѣхъ чадъ церкви на всѣ будущія времена, и не только по *смыслу*, но и *по буквѣ*, потому что послѣдняя, какъ общепризнанное выраженіе перваго, становилась неотдѣлимою отъ него. Относительно опредѣленнаго такимъ образомъ догмата произволъ и мысли и слова уже прекращался. Но съ догматическимъ опредѣленіемъ церкви трудъ богословской мысли не прекращался. Опираясь на это опредѣленіе, какъ на твердую точку опоры, она переходила къ другой сторонѣ того же догмата, или другаго, и снова начинала прежній путь изслѣдованій и колебаній до новаго суда церкви, выводившей ее на прямой путь новымь догматическимъ опредѣленіемъ, и т. д. Эти два фазиса и этихъ двоякаго рода дѣятелей нужно строго отличать, когда дѣло идетъ объ опредѣленіи истиннаго характера и значенія того или другаго догматическаго сочиненія, или того и другаго догматическаго дѣятеля. Эти два фазиса строго различали и св. отцы церкви. Не менѣе строго различали они и свои собственныя догматическія творенія отъ догмати-

ческихъ вѣроопредѣленій церкви. Въ силу перваго различенія они безбоязненно употребляютъ извѣстные термины, кажущіеся имъ точными и опредѣленными, для выраженія своей мысли до соборнаго опредѣленія церкви и оставляютъ ихъ послѣ этого опредѣленія, если церковь ухищреніями ли еретиковъ, или внутренними требованіями самаго обсуждаемаго догмата вынуждена бывала или отвергнуть этотъ терминъ, или точнѣе опредѣлить его смыслъ. Такъ, напримѣръ, нѣкоторые богословы до второго вселенскаго собора употребляютъ безразлично термины *οὐσία* и *ὑπόστασις*, и перестаютъ употреблять ихъ *такъ* послѣ этого собора, когда смыслъ ихъ былъ точнѣе опредѣленъ. Такъ же точно св. Кириллъ александрійскій употребляетъ фразу *μία φύσις* (большею частію съ прибавленіемъ *σεσαρκωμένη*) до ефесскаго собора и подписываетъ въ 432 г. догматическую формулу, принятую впослѣдствіи въ основныхъ чертахъ въ составъ вѣроопредѣленія халкидонскаго собора [1]).

Итакъ, при пользованіи патристической литературой въ вопросахъ догматическихъ, нужно обращать вниманіе на то: а) былъ ли извѣстный догматическій вопросъ поднятъ при жизни того или другаго отца церкви, въ твореніяхъ котораго мы ищемъ отвѣта на этотъ вопросъ, и если былъ, то какъ былъ поставленъ? и б) когда было написано то или другое догматическое твореніе отца церкви: *до* или *послѣ* соборнаго

---

[1]) Вотъ эта формула: «Исповѣдуемъ, что Господь Іисусъ Христосъ единосущенъ Отцу по божеству и единосущенъ намъ по человѣчеству; ибо (въ Немъ) совершилось соединеніе двухъ естествъ. Почему мы и исповѣдуемъ одного Христа, одного Сына, одного Господа. На основаніи такого неслитнаго соединенія мы исповѣдуемъ Пресвятую Дѣву Богородицею, потому что Богъ Слово воплотился и вочеловѣчился и въ самомъ зачатіи соединилъ съ собой храмъ, отъ нея воспринятый. Извѣстно, что знаменитые богословы однѣ изъ евангельскихъ и апостольскихъ изреченій о Господѣ обыкновенно дѣлаютъ общими, какъ принадлежащія одному лицу, другія же, по причинѣ различія двухъ естествъ, принимаютъ раздѣльно, и тѣ изъ нихъ, которыя приличны Богу, относятъ къ божеству Христову, недостойныя же Бога къ его человѣчеству».

опредѣленія догмата, о которомъ онъ ведетъ рѣчь [1]). Значеніе перваго изъ этихъ моментовъ до извѣстной степени сознается и нашимъ авторомъ, потому что онъ ограничился указаніемъ па тѣхъ только отцевъ, которые дѣйствительно разсматривали и рѣшали вопросы, относящіеся къ догмату воплощенія. Но, къ сожалѣнію, онъ здѣсь остановился па полъ-дорогѣ; онъ долженъ былъ и у тѣхъ отцевъ, которые спеціально разсуждали объ этомъ догматѣ, обращать вниманіе на то, съ какихъ сторонъ разсматривался ими этотъ догматъ, какіе частнѣйшіе вопросы и въ какой постановкѣ были ими разрѣшаемы. Эта постановка вопросовъ придавала ихъ отвѣтамъ оттѣнокъ, имѣющій весьма важное значеніе при сравнительномъ изученіи ученія различныхъ отцевъ церкви объ одномъ и томъ же догматѣ. Такъ, въ примѣненіи къ настоящему случаю, хотя всѣ цитуемые авторомъ отцы церкви резсуждали спеціально о догматѣ воплощенія, но въ тоже время три первые стояли не на той точкѣ зрѣнія, на которой стоялъ послѣдній, равно какъ ставили и разрѣшали не тѣ вопросы, какіе разсматривалъ и разрѣшалъ послѣдній. Святые: Василій Великій, Григорій Богословъ и Григорій Нисскій разсматривали догматъ о воплощеніи въ связи съ теоріей Аполлинарія и сообразно съ тѣмъ развивали двѣ главныхъ мысли: *о цѣлостности* человѣческой природы въ Іисусѣ Христѣ и о ея *единосущіи* съ нами [2]). Святый же Кириллъ александрійскій разсматривалъ этотъ догматъ въ связи съ теоріей Несторія и защищалъ главнымъ образомъ *единство личности* въ Іисусѣ

[1]) Мы не начертываемъ здѣсь правилъ патристической герменевтики и потому опускаемъ всѣ частнѣйшіе моменты, опредѣляемые *спеціальными цѣлями* того или другаго творенія отеческаго, а ограничиваемся лишь — сообразно съ нашею задачею—указаніемъ главнѣйшихъ моментовъ, опредѣляемыхъ *исторіей*

[2]) Ту и другую мысль развивали они противъ того *спеціальнаго* мнѣнія Аполлинарія, будто Іисусъ Христосъ въ воплощеніи принялъ на Себя только тѣло и душу человѣческую, а мѣсто ума или духа заступало Его божество. Сообразно съ симъ упомянутые отцы доказывали, что Іисусъ Христосъ принялъ *цѣлое* естество человѣческое (тѣло, душу и духъ) *единосущное намъ*.

Христѣ, раздѣляемой этимъ еретикомъ на два лица. Такимъ образомъ, ни въ исходныхъ точкахъ, ни въ постановкѣ вопросовъ не было полнаго единства между этими отцами церкви. Очевидно, при такомъ положеніи дѣла не могло быть и полнаго согласія въ терминологіи. Тѣ и другіе приспособляли свою терминологію къ той главной мысли, которую раскрывали, и употребляли для выраженія частнѣйшихъ мыслей термины, которые казались имъ лучше выражающими ихъ мысль. Значеніе же втораго момента вовсе не принято въ расчетъ авторомъ. Между тѣмъ оно помогло бы ему установить правильное отношеніе къ тѣмъ терминамъ, которые употребляли эти святые отцы,—правильно понятое и оцѣненное, оно научило бы его держаться не за *термины*, употребленіе которыхъ иногда можетъ быть случайно, а за отеческую *практику* относительно этихъ терминовъ [1]).

Итакъ, цитуемые авторомъ и его преемникомъ отцы церкви употребляли удерживаемые имъ термины *единственно* потому, что эти термины были въ ихъ время *безразличными*; а безразличными они были потому, что церковь не опредѣлила еще тогда своего къ нимъ отношенія, и, слѣдовательно, относительно ихъ употребленія существовалъ еще извѣстнаго

---

[1]) Не можемъ не замѣтить при этомъ, что авторъ держится очень широкаго и неопредѣленнаго принципа при пользованіи патристической литературой. Когда собесѣдникъ его Ѳеоріанъ, присланный императоромъ Мануиломъ для совѣщаній о соединеніи церквей, вызвался между прочимъ подтвердить свою мысль словами отцевъ церкви, католикосъ отвѣчалъ ему на это: «укажи намъ хоть на одного изъ нихъ, и того будетъ достаточно, ибо то, что говоритъ одинъ изъ святыхъ, то говорятъ всѣ, какъ исполненные того же Духа Божественнаго». Буквально понятый и примѣненный этотъ принципъ можетъ крайне затруднить положеніе сторонъ, ищущихъ разрѣшенія взаимныхъ недоумѣній и разногласій въ твореніяхъ отеческихъ. Притомъ есть основаніе думать, что этотъ принципъ выдвинутъ былъ не безъ задней мысли. Припомнимъ а) что изъ четырехъ, цитуемыхъ авторомъ, отцевъ церкви *одинъ* только св. Кириллъ Александрійскій употребляетъ терминъ μία φύσις, и б) съ его времени и на основаніи его авторитета, Северъ считалъ обязательнымъ для церкви употребленіе этого термина.

рода *произволъ*. Но такъ какъ отношеніе церкви къ этимъ терминамъ ясно и твердо опредѣлено на халкидонскомъ соборѣ, то съ тѣхъ поръ они перестаютъ уже быть *безразличными* и, слѣдовательно, изчезаетъ и указанное намъ *единственное* основаніе къ ихъ употребленію; а вмѣстѣ съ тѣмъ устраняется и точка зрѣнія, избранная авторомъ для сужденія объ этихъ терминахъ, какъ совершенно *субъективная* и, слѣдовательно, *произвольная*, а съ нею и *произвольное* отношеніе между терминами, имъ употребляемыми, и смысломъ, съ нимъ соединяемымъ, и оказывается необходимымъ установить отношеніе между ними съ другой точки зрѣнія.

Мы назвали точку зрѣнія автора на употребляемую имъ терминологію *субъективною*; но такъ какъ съ одной стороны это названіе не обнимаетъ всѣхъ ея особенностей, а съ другой—эти особенности весьма характеристичны не только для терминологіи, но и для общаго положенія, принятаго авторомъ относительно православной церкви; то, въ интересѣ дѣла, считаемъ нужнымъ опредѣлить ее поточнѣе.

По существу своему это-точка зрѣнія не простая, а сложная. Она характеризуется не абсолютнымъ отрѣшеніемъ отъ исторической почвы, а своеобразнымъ къ ней отношеніемъ автора. На дѣлѣ она дѣлаетъ два уклона къ исторической почвѣ: а) оправдывая свою терминологію примѣромъ отцевъ, жившихъ до халкидонскаго собора, авторъ, очевидно, желалъ бы свести разсматриваемые имъ вопросы на историческую почву, предшествующую этому собору, но въ то же время б) онъ затрогиваетъ и рѣшаетъ догматическіе вопросы, рѣшенные уже послѣ этого собора, и такимъ образомъ его точка зрѣнія дѣлаетъ уклонъ и къ исторической почвѣ послѣ халкидонскаго собора. Въ концѣ же концовъ, авторъ не утверждается прямо ни на той, ни на другой, а ставитъ дѣло такъ, какъ будто оно можетъ быть разсматриваемо отрѣшенно отъ всякой исторической почвы. Такимъ образомъ съ объективно исторической почвы онъ, повидимому, переходитъ на

чисто субъективную; на самомъ же дѣлѣ не оставляетъ совершенно первой и не утверждается окончательно на послѣдней, а балансируетъ между той и другой, такъ что, собственно говоря, его точку зрѣнія нельзя назвать ни субъективною, ни объективною,— объективная въ началѣ, она дѣлается чисто субъективною—въ концѣ, и вслѣдствіе этого въ общемъ получается что-то въ родѣ perpetuum mobile, на которомъ авторъ въ сущности и утверждается.

Причину такого страннаго на первый взглядъ колебанія автора между объективной и субъективной почвой мы уже видѣли. Остается прибавить, что такая только двойственная, подвижная точка зрѣнія и даетъ ему возможность проводить свою теорію полнаго согласія между ученіемъ своей церкви и ученіемъ церкви православной въ смыслѣ, при разности въ буквѣ. Только благодаря такой точкѣ зрѣнія, ему открывается возможность употреблять традиціонные формулы и термины, имѣющіе объективно-историческій смыслъ, и не соединять съ ними этого смысла, а придавать имъ другой — субъективный и въ то же время сохранять видимость связи съ исторической почвой.

Понятно, что мы не могли бы принять такую точку зрѣнія даже и въ такомъ случаѣ,—если бы у насъ не было готовой, обязательной для насъ, не могли бы принять потому, что она сама себя разрушаетъ своимъ внутреннимъ противорѣчіемъ и вслѣдствіе этого отрицаетъ самую возможность построенія на ней чего-либо объективнаго. Одно изъ двухъ: если бы мы захотѣли утвердиться на томъ или другомъ изъ историческихъ моментовъ времени, затрогиваемыхъ этою точкою зрѣнія; то должны бы были безусловно отвергнуть проводимую авторомъ теорію свободнаго или произвольнаго отношенія между терминами, имъ употребляемыми, и смысломъ, съ ними соединяемымъ, и слѣдовательно, теорію согласія между ученіемъ его церкви и ученіемъ церкви православной въ смыслѣ, при разности въ буквѣ; если же мы рѣшились

бы принять за точку опоры намекаемый имъ субъективный моментъ, тогда должны бы были прервать всякую связь съ исторической почвой, и въ такомъ случаѣ оказалась бы невозможною и самая постановка вопроса о согласіи или несогласіи «Исповѣданія», не только съ вѣроизложеніями православными, но и съ какими бы то ни было, такъ какъ все исповѣданіе превратилось бы въ массу произвольныхъ субъективныхъ положеній, не имѣющихъ никакой внутренней объективной устойчивости. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можно серьёзно сравнивать два вѣроизложенія, изъ которыхъ въ одномъ— между буквой и смысломъ существуетъ необходимая, внутренняя связь, а въ другомъ случайная, условная, внѣшняя? Развѣ можно серьёзно разсматривать догматическое исповѣданіе, въ которомъ текстъ говоритъ одно, а авторъ другое, когда въ самомъ текстѣ нѣтъ объективныхъ данныхъ, на основаніи которыхъ можно было-бы рѣшить вопросъ о его смыслѣ, не обращаясь при каждомъ словѣ съ вопросомъ къ автору, какъ онъ это слово понимаетъ?

Итакъ, мы оставляемъ точку зрѣнія автора въ силу ея несостоятельности, и переходимъ на другую единственно-возможную и законную для насъ. Такою можетъ быть только чисто-историческая вообще и въ частности точка зрѣнія IV и VI вселенскихъ соборовъ, на которыхъ были рѣшены и формулированы вопросы, разсматриваемые въ исповѣданіи, точка зрѣнія, удерживаемая всею патристическою литературою, современною этимъ соборамъ и послѣдующею за ними. Противъ законности общаго историческаго момента въ принимаемой нами точкѣ зрѣнія не могъ бы ничего возразить и самъ авторъ: историческая почва должна быть безусловно законна и обязательна для той и другой стороны потому, что вопросы, ихъ занимающіе, уже рѣшены исторіей и это рѣшеніе должно быть положено въ основаніе ихъ дальнѣйшихъ соразсужденій. Что же касается спеціальнаго момента въ этой точкѣ зрѣнія, именно пріуроченія ея къ IV и VI вселен-

скимъ соборамъ, то и этотъ моментъ долженъ быть признанъ авторомъ, въ силу его увѣренія, что ученіе его церкви согласно съ ученіемъ церкви православной. Такъ какъ ученіе церкви православной есть ученіе, формулированное этими соборами, то отверженіе точки зрѣнія этихъ соборовъ равнялось бы отверженію точки зрѣнія православной церкви, и, слѣдовательно, разрушало бы увѣреніе автора о согласіи съ ея ученіемъ въ самомъ основаніи. Если же авторъ и при этомъ не призналъ бы ее обязательною для себя; то, безъ сомнѣнія, не отказался бы признать ее *обязательною для насъ*, (какъ членовъ православной церкви). Въ силу этой обязательности, мы на нее и переходимъ.

Но съ переходомъ на указанную нами, единственно возможную для насъ и законную, точку зрѣнія, весь видъ дѣла мгновенно измѣняется: вмѣсто *случайной*, *условной*, *внѣшней* связи между *буквой* текста и *смысломъ* устанавливается связь *необходимая*, *внутренняя*, и вмѣстѣ съ тѣмъ получаются въ немъ объективныя данныя, по которымъ можно составить себѣ правильное понятіе о догматическомъ характерѣ исповѣданія, не только безъ помощи внѣшнихъ указаній автора, но и вопреки имъ [1]). Съ этой точки зрѣнія получаетъ значеніе характеристическихъ признаковъ и должно быть принято въ качествѣ такихъ признаковъ не только то́, что́ говоритъ авторъ, но и то, о чемъ онъ умалчиваетъ.

А такъ какъ всѣ особенности и внѣшнія, и внутреннія, отличающія православное воззрѣніе отъ монофизитскаго, развились изъ сущности самыхъ воззрѣній путемъ строгаго діалектическаго процесса, то къ выясненію этого процесса мы теперь и переходимъ.

Вопросъ о воплощеніи Бога-Слова принадлежитъ къ труднѣйшимъ въ догматикѣ. Задача, предлагаемая богословствую-

---

[1]) *Слово*, какъ извѣстно, не всегда служитъ *къ раскрытію*, а иногда *къ закрытію мысли*.

щей мысли великимъ фактомъ воплощенія, понимается не одинаково православіемъ и монофизитствомъ; но въ рѣшеніи ея они встрѣчаются на многихъ частнѣйшихъ пунктахъ и нерѣдко впадаютъ въ воззрѣнія и образъ выраженія другъ друга, такъ что пограничную черту, раздѣляющую оба представленія въ подробностяхъ, провести чрезвычайно трудно. Примирительное же положеніе, принятое авторомъ относительно православія и, какъ его слѣдствіе, крайнее утонченіе формъ изложенія — затрудняютъ еще болѣе и безъ того не легкое положеніе изслѣдователя.

Очевидно, при такомъ положеніи дѣла, всѣ внѣшніе пріёмы, имѣющіе цѣлію опредѣлить различіе между православнымъ и монофизитскимъ ученіемъ о воплощеніи, чрезъ сопоставленіе одного съ другимъ отдѣльныхъ положеній того и другого ученія, или не могутъ дать никакихъ результатовъ, или могутъ дать лишь крайне неудовлетворительные и даже, при недостаточной осторожности изслѣдователя, ложные.

Справедливо сравниваютъ православіе и монофизитство съ двумя деревьями, растущими рядомъ. Выросли онѣ изъ разныхъ сѣмянъ, но стоятъ столь близко одно отъ другаго, что корни ихъ, выходя изъ разныхъ стволовъ, идутъ на встрѣчу другъ другу и въ этой встрѣчѣ постоянно и разнообразно переплетаются, такъ что, если бы мы начали дѣло отдѣленія ихъ другъ отъ друга снизу — съ нихъ самихъ, то рисковали бы скорѣе переломать ихъ, или окончательно перепутать, чѣмъ добиться какого-либо удовлетворительнаго результата. Но они могутъ быть раздѣлены довольно удобно, если дѣло раздѣленія начать сверху—съ стволовъ, изъ которыхъ они отправляются, вслѣдъ за стволами извлекутся и раздѣлятся и корни.

Это сравненіе, дающее весьма близкую аналогію для уясненія отношеній между православіемъ и монофизитствомъ, указываетъ намъ въ то же время лучшій способъ къ опредѣленію разностей, отличающихъ и раздѣляющихъ догмати-

ческія теоріи, которыхъ они являются представителями. Православіе и монофизитство — это два догматическія воззрѣнія, расходящіяся одно съ другимъ съ самыхъ исходныхъ точекъ, и потому не съ подробностей и не съ частнѣйшихъ пунктовъ нужно начинать дѣло ихъ разграниченія и отъ нихъ идти къ точкамъ ихъ отправленія,—это путь трудный и не вѣрный, это работа крота, слѣдящаго за направленіемъ корней въ землѣ, а на оборотъ, нужно начать съ исходныхъ точекъ, и по ихъ указанію слѣдить ихъ развѣтвленія до подробностей. Мы такъ и сдѣлаемъ.

Исходная точка православнаго воззрѣнія, проведеннаго съ строгою логическою послѣдовательностію въ вѣроопредѣленіяхъ IV и VI вселенскихъ соборовъ, опредѣлялась положеніемъ православія между двумя теоріями, пытавшимися разрѣшить трудную задачу, предложенную богословствующей мысли великимъ фактомъ воплощенія, съ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія.

Несторіанская теорія, взявшая за свою исходную точку одну изъ составныхъ частей личности Богочеловѣка, именно Его человѣчество, поставила своею задачею полное, по возможности, уравненіе ея съ другою составною частію—Божествомъ, какъ двухъ равноправныхъ моментовъ, и получила въ результатѣ не только два цѣльныхъ естества, но и *два* полныхъ, самостоятельныхъ *лица*, соединенныхъ одно съ другимъ только нравственно (σχετική συνάφεια),

Монофизитская теорія, поставленная своей оппозиціей несторіанской теоріи на противоположную точку зрѣнія, представляемую второю составною частію личности Богочеловѣка, Его Божествомъ, поставила своей задачей охраненіе правъ и значенія этой части, умаленныхъ первою теоріей до приравненія во всемъ къ правамъ и значенію человѣческаго естества и, въ своемъ стремленіи избѣжать раздѣленія Единаго Бога-Слова на два лица, въ конечномъ результатѣ получила не только одно лице, но и *одно естество* (φυσική ἕνωσις).

Главный недостатокъ первой теоріи состоялъ въ томъ, что *оба естества* въ Іисусѣ Христѣ—Божеское и человѣческое—*были поставлены относительно другъ друга совершенно внѣшнимъ образомъ*: сохраняя каждое свою особность и всѣ свои природныя свойства, они обмѣнивались ими только въ рѣдкихъ случаяхъ и при томъ внѣшнимъ образомъ, оставаясь въ существѣ дѣла чуждыми другъ другу, такъ что заключеніе къ *двойству лицъ* въ Іисусѣ Христѣ по воплощеніи вытекало само собою изъ этой теоріи, какъ справедливо доказывали ея противники.

Главный недостатокъ второй теоріи состоялъ въ томъ, что *оба естества до того тѣсно были сближены*, что одно изъ нихъ рисковало совершенно потеряться въ другомъ: хотя на словахъ оба они продолжали сохранять и послѣ соединенія всѣ свои природныя свойства, но эти свойства въ естествѣ человѣческомъ не имѣли уже своей естественной точки опоры, а получали ее только въ божественномъ, которое являлось единственнымъ ихъ носителемъ и дѣятелемъ во всемъ, относящемся къ Лицу и дѣятельности Богочеловѣка, такъ что человѣчество являлось совершенно случайнымъ и фиктивнымъ моментомъ при божествѣ, чѣмъ-то въ родѣ прилагательнаго при существительномъ, оно переставало быть *истинно* человѣческимъ и превращалось въ *мнимо* человѣческое, какъ совершенно справедливо утверждали противники этой теоріи.

Общій же недостатокъ обѣихъ теорій состоялъ въ томъ, что та и другая одинаково нарушала гармонію цѣлаго чрезъ *отрицаніе истиннаго характера и значенія одной изъ частей* только на оборотъ: первая излишнимъ возвеличеніемъ человѣческаго естества, а вторая—излишнимъ его уничиженіемъ, и чрезъ то въ конечномъ результатѣ первая получила *мнимо* божественное, вторая—*мнимо* человѣческое и *обѣ впали въ докетизмъ*, только въ обратномъ смыслѣ [1]. А такъ какъ

[1]) Discipuli Nestorii in idololatria humanitatis Christi, et discipuli Eutychis in fictione, immo discipuli utriusque fictionis: belle enim utrosque

причина и частныхъ и общаго недостатковъ заключалась въ односторонности исходныхъ точекъ той и другой теоріи; то возстановленіе нарушенной обѣими теоріями гармоніи и, слѣдовательно, возстановленіе того и другого естества въ ихъ истинномъ характерѣ и значеніи, очевидно, возможно было только при точкѣ зрѣнія средней между указанными, которая объединяла бы обѣ крайнія точки.

Этою среднею точкою, объединявшею обѣ крайнія, могъ быть только пунктъ, которымъ объединялись бы обѣ составныя части, послужившія исходными точками для обѣихъ теорій. А такъ какъ такимъ пунктомъ было *лице*, объединявшее собою оба естества, то идея *лица* и послужила исходною точкою для халкидонскаго собора.

Принявши идею лица за свою исходную точку, халкидонскій соборъ представляетъ себѣ это лице состоящимъ *изъ двухъ* естествъ и пребывающимъ *въ двухъ* естествахъ *несліянно, неизмѣнно, нераздѣльно, и неразлучно*. Этими четырьмя терминами устранялись крайности той и другой теоріи: первыя два устраняли *сліяніе* и *измѣненіе* естествъ *послѣ* соединенія, вытекавшія прямо изъ монофизитской теоріи; два послѣднія—полное *отдѣленіе* ихъ другъ отъ друга и *раздѣленіе* единаго лица на два, вытекавшія изъ несторіанской теоріи. Первыми двумя терминами обезпечивалось сохраненіе *сущности* или *реальность* того и другого естества и *по* соединеніи, двумя послѣдними—*единство личности*, не смотря на двойство естествъ. И такимъ образомъ, вѣроопредѣленіе халкидонскаго собора, устраняя крайности и частные недо-

---

religiosus et divinus vir ἐναντιοδοκήτας, i. e. contrariae fictionis auctores contrarios appellavit; «illi quidem divinitatem in Salvatove ficte dicunt; hi vero humanitatem». Nestorius beneplacitum et dignitaten pro fictione divinitatis defendit. Eutyches carnem ineffabilem, pro naturali et nostra... Nestorius quidem dividit naturas in hypostases; Eutyches vero commiscet naturas in naturam Leontii Bysantini Confutatio utriusque fictionis. Hallandii Biblioth. veterum patrum t. XII p. 660.

статки той и другой теоріи, устраняло въ то же время и ихъ общій недостатокъ — *возстановляло нарушенную тою и другою теоріей гармонію цѣлаго, чрезъ возвращеніе каждой изъ составныхъ частей ея истиннаго характера и значенія.*

Гармонію, установленную IV вселенскимъ соборомъ между *двумя* естествами, составляющими лице Богочеловѣка, VI вселенскій соборъ въ своемъ вѣроопредѣленіи выдерживаетъ относительно частныхъ свойствъ того и другого естества: «и *двѣ* естественныя воли, или хотѣнія въ Немъ, и *два* естественныя дѣйствія *неразлучно, неизмѣнно, нераздѣльно и несліянно*, по ученію св. отецъ нашихъ, такожде проповѣдуемъ: два же естественныя хотѣнія не противныя (одно другому), да не будетъ, якоже нечестивіи еретицы рекоша, но Его человѣческое хотѣніе, послѣдующее, и не противостоящее, паче же и подчиняющееся Его божественному и всемогущему хотѣнію...»

Итакъ, православная теорія отличается отъ монофизитской: а) исходной точкой, б) ближайшей задачей и в) основной тенденціей.

Эти разности отразились и на формальномъ движеніи мысли въ той и другой теоріи и на богословской терминологіи.

На формальномъ движеніи мысли въ той и другой теоріи указанныя разности отразились слѣдующимъ образомъ:

Выходя изъ идеи лица, православная мысль предполагаетъ единство лица, какъ фактъ, не нуждающійся въ спеціальномъ раскрытіи и особыхъ доводахъ и соображеніяхъ, и направляетъ свои усилія главнымъ образомъ на то, чтобы оградить реальность и цѣлостность естествъ.

Выходя изъ идеи божественнаго естества, монофизитская мысль предполагаетъ *двойство естествъ*, какъ фактъ, и всѣ усилія свои направляетъ къ тому, чтобы установить единство лица.

Такимъ образомъ terminus a quo православной мысли есть *едунство лица*, terminus ad quem—*двойство естествъ*.

Terminus a quo монофизитской мысли—*двойство естествъ*, terminus ad quem—*единство лица*.

Выдерживая *двойство естествъ*, православная мысль ставитъ на второмъ планѣ *единство лица*.

Выдерживая *единство лица*, монофизитская мысль отодвигаетъ на заднiй планъ *двойство естествъ*.

Итакъ, православная и монофизитская мысль, выходя изъ разныхъ точекъ отправленiя, идутъ въ своемъ дальнѣйшемъ движенiи на встрѣчу одна другой: первая *отъ единства къ двойству*, вторая—*отъ двойства къ единству*.

Понятно, что въ этомъ встрѣчномъ движенiи обѣ мысли должны были постоянно и разнообразно переплетаться и тѣмъ затруднять различенiе ихъ особенностей, но въ то же время это обстоятельство даетъ и единственно вѣрную путеводную нить къ лабиринту этихъ встрѣчь и переплетенiй, какъ мы сказали выше.

На богословской терминологiи указанныя особенности отразились двоякимъ образомъ:

а) Съ одной стороны нѣкоторые богословскiе термины, употребляемые представителями той и другой теорiи, получили разный смыслъ.

б) Съ другой стороны, при дальнѣйшемъ развитiи монофизитской теорiи, выработалось нѣсколько новыхъ терминовъ, характеризовавшихъ собою разные оттѣнки въ ея направленiи.

Въ первомъ отношенiи замѣчательная метаморфоза совершилась съ терминами *лице* и *естество*. Хотя и православные и монофизиты употребляли эти термины, но соединяли съ ними не одинъ и тотъ же смыслъ, да и *не могли соединять одного и того же смысла*.

Подъ словомъ «естество» (φύσις, natura) православные разумѣли общiй родъ (какъ, напримѣръ, человѣкъ, какъ об-

щее наименованіе рода), подъ словомъ «лице» недѣлимое этого рода (напримѣръ, Петръ, Иванъ и пр., [1]).

Монофизиты съ тѣмъ и другимъ словомъ соединяли одинъ и тотъ же смыслъ, именно принимали ихъ въ значеніи недѣлимаго, т. е. въ томъ значеніи, въ какомъ православные принимали слово «лице» [2]).

---

[1]) «Иное есть сущность (или естество), и иное упостась (лице); сущность означаетъ общій родъ, объемлющій собою упостаси того же рода, наприм. Богъ, человѣкъ; а упостась означаетъ недѣлимое, напр. Отца, Сына, Духа Святаго, — Петра, Павла. Посему надобно знать, что имена — *божество, человѣчество*, указываютъ на сущность, или естество; а имена *Богъ, человѣкъ*, означаютъ и естество, когда наприм. говоримъ: Богъ есть существо непостижимое, или Богъ единъ. Означаютъ и упостаси, когда частному дается имя общаго, наприм. писаніе, когда говоритъ: *сего ради помаза Тя, Боже, Богъ твой* (Псал. XLIV. 8), именемъ *Бога* означаетъ Отца и Сына; или когда говоритъ: *человѣкъ нѣкій бяше во странѣ Авситидійстѣй* (Іов. 1, 1), подъ словомъ *человѣкъ* — разумѣютъ одного Іова». *Точное изложеніе православныя вѣры св. Іоанна Дамаскина*, по русск. перев., Москва, 1844, стр. 176.

[2]) На взглядъ монофизитовъ нѣтъ и не можетъ быть *естества безличнаго* (φύσις ἀνυπόστατος). Это положеніе они пытались доказать такимъ образомъ: Естество или природа есть нѣчто общее (κοινόν τι) всѣмъ недѣлимымъ одного и того же вида, но *само по себѣ* и *для себя* оно не существуетъ, а существуетъ только въ недѣлимыхъ, такъ что *само по себѣ* онъ есть нѣчто умопредставляемое, реальное же бытіе имѣетъ только въ недѣлимыхъ. Отсюда слѣдуетъ, что человѣчество реально существуетъ только какъ *частное (ἴδιον)*, равно какъ и божество. А всякое ἴδιον есть вмѣстѣ съ тѣмъ и ὑπόστασις. Такимъ образомъ, по ихъ представленію, упостась есть само естество, но естество индивидуальное, или реализованное формою индивидуума. Каждое ἴδιον или ὑπόστασις относится къ общему, οὐσία (видовое понятіе), какъ акциденція къ субстанціи; но эта субстанція не существуетъ иначе, какъ въ формѣ входящихъ въ нее акциденцій. Затѣмъ каждое ἴδιον отъ другаго ἴδιον того же вида отличается тѣми особенностями, которыя ему только одному свойственны. Отсюда для монофизитской христологіи вытекало такого рода заключеніе: естества не иначе могутъ быть мыслимы существующими реально, какъ въ формѣ упостасей, или недѣлимыхъ *(ἴδιον)*. Такимъ образомъ задача для монофизитовъ состояла собственно въ томъ, какъ составить *одно* изъ божественнаго ἴδιον Сына Божія и привзошедшаго къ Нему ἴδιον человѣка-Іисуса, или изъ двухъ недѣлимыхъ или лицъ — одно недѣлимое или лице. Какъ они ее разрѣшили, мы увидимъ въ своемъ мѣстѣ, а здѣсь замѣтимъ лишь, что въ отождествленіи естества съ лицемъ съ ними вполнѣ соглашались и несторіане,—только выводили изъ этого положенія противополож-

Но въ примѣненіи къ лицу Богочеловѣка, между православнымъ смысломъ слова «лице» и монофизитскимъ «лицеестество» была еще весьма важная особенность. Православные подъ словомъ «лице», въ примѣненіи къ Іисусу Христу, разумѣли конкретное единство двухъ естествъ, объединившихся въ одной ѵпостаси, или недѣлимомъ [1]). Монофизиты понимали «лице» какъ абсолютное тождество божественнаго лица-естества съ самимъ собою. Другими словами: православные представляли себѣ лице Богочеловѣка въ томъ видѣ, въ какомъ является оно *по* воплощеніи [2]); монофизиты представляли оное въ томъ видѣ, въ какомъ оно было *до* воплощенія.

Поелику до воплощенія не только *лице*, но и *естество* (даже въ православномъ смыслѣ) Сына Божія было *едино*: то съ одной стороны монофизиты приведены были къ отождествленію лица съ естествомъ этимъ обстоятельствомъ, съ другой—своимъ стремленіемъ, во чтобы то ни стало, выдержать единство этого именно (божественнаго) *лица* [3]).

---

ное заключеніе. Поелику въ Іисусѣ Христѣ, умозаключали они, два естества; то должно быть двѣ ѵпостаси или лица, хотя и соединенныхъ въ единомъ Христѣ. Между тѣмъ какъ монофизиты заключали на оборотъ: поелику въ Іисусѣ Христѣ едино лице, то должно быть и *едино естество*, такъ какъ съ принятіемъ двухъ естествъ необходимое вводятся и *два лица*.

[1]) Въ двухъ естествахъ, пребывающихъ совершенными, исповѣдуемъ одну ѵпостась Сына Божія воплотившагося, признавая въ Немъ одну и туже ѵпостась божества и человѣчества Его, и исповѣдуя, что оба естества по соединеніи остаются въ Немъ цѣлыми, и не представляя каждаго естества существующимъ особо и отдѣльно, но признавая ихъ *взаимно соединенными въ одной сложной ѵпостаси». Точное изложеніе православной вѣры,* стр. 143—144.

[2]) Техническимъ терминомъ для выраженія этой идеи служилъ въ православной догматикѣ терминъ: «единая сложная ѵпостась Бога Слова». (См. *точное изложеніе православной вѣры*, стр. 155). Идея, соединяемая монофизитами съ словомъ *лице*, весьма ясно выражается въ терминѣ: «едино естество».

[3]) Стремленіе къ *единству* не составляетъ, впрочемъ, первоначальнаго мотива, давшаго бытіе монофизитству; этимъ мотивомъ послужило *отвращеніе* къ человѣческому естеству, какъ къ грѣховному и нечистому, и, вслѣдствіе этого

Такъ какъ вся важность, вся сущность, cardo rei въ вопросѣ о воплощеніи состояла для монофизитовъ въ томъ, чтобы устранить всякую мысль о какомъ бы то ни было *двойствѣ* въ Лицѣ воплотившагося Бога-Слова; то, естественно, они должны были установить тякое понятіе *объ единствѣ*, которое исключало бы и самую тѣнь *двойства*. Такое единство на ихъ взглядъ могло быть только *единство естественное* ἕνωσις φυσική, а показателемъ его формулы μία φύσις. Только то не расторжимо, что связано φυσικῶς, только то *едино*, что *едино по естеству*, умозаключали они.

Надѣемся, теперь ясно, почему монофизиты такъ дорожили своей формулой (*едино естество*, μία φύσις) и такъ упорно отказывались отъ принятія халкидонской формулы (едино лице, ἓν πρόσωπον, una persona) и если и принимали, то не искренно, стараясь пріурочить ея смыслъ къ смыслу своей формулы. Стремясь установить единство лица, они стремились опредѣлить продуктъ, образовавшійся чрезъ соединеніе двухъ естествъ, или то среднее пропорціональное, что̀ получалось въ результатѣ соединенія, и слѣдовательно, должны были искать такой формулы, которая служила бы возможно точнымъ показателемъ этаго продукта. А такъ какъ въ результатѣ получалось *единство*, то формула *едино естество* и казалась имъ самымъ точнымъ показателемъ этого единства. Халкидонская же формула (едино лице) ужъ потому одному не могла быть ими принята, что она стремилась удержать во всей цѣлости

---

недостойному *объединенія* съ божественнымъ, святѣйшимъ и чистѣйшимъ естествомъ (Vid. ἐρανίστης ἢ πολύμορφος бл. Θеодорита, сн. собраніе символовъ и вѣроизложеній православной церкви со временъ апостольскихъ до нашихъ дней: *И. В. Чельцова*. (Спб. 1869 г., стр. 92—93). Стремленіе къ *единству* въ качествѣ опредѣленной догматической *тенденціи* произошло послѣ подъ вліяніемъ борьбы съ несторіанствомъ и православіемъ и превратилось въ специфическій недугъ монофизитства, когда весь смыслъ борьбы его съ противными воззрѣніями былъ сведенъ къ вопросу: одно или два естества признавать въ Іисусѣ Христѣ *по* воплощеніи.

тѣ *два* момента (естества), которые всѣми силами старалась свести въ *одинъ* монофизитская мысль.

Отсюда видно и внутреннее различіе между обѣими формулами, а вмѣстѣ съ тѣмъ, надѣемся, видно и то, почему эти двѣ формулы не могутъ быть ни въ какомъ случаѣ принимаемы одна за другую. Стремясь къ противоположнымъ цѣлямъ, онѣ исключаютъ одна другую: если *одно* естество, такъ не *два*; а *два*, такъ не *одно*.

Но какъ сдѣлать изъ *двухъ одно*, какъ превратить *два естества* въ *едино естество*? Вотъ тотъ вопросъ, который предлежало разрѣшить монофизитской мысли при ея стремленіи къ установленію *единства*.

Очевидно, при такомъ стремленіи, человѣческое естество, привзошедшее къ естеству божественному въ актѣ воплощенія въ качествѣ второй величины, если не съ качественной, то, по крайней мѣрѣ, съ количественной точки зрѣнія, приравниваемой къ первой данной величинѣ—естеству божественному, должно было казаться монофизитамъ прямою помѣхою *единству* этого божественнаго естества: своимъ вступленіемъ въ *неразрывное соединеніе* съ нимъ оно какъ бы вносило въ него *двойство* и тѣмъ разрушало его *единство*.

Халкидонскій соборъ выходилъ изъ этого затрудненія весьма просто: признавая двойство естествъ, онъ устранялъ двойство лицъ тѣмъ, что оба эти естества, представлявшія въ качествѣ естествъ двѣ величины, объединялись одно съ другимъ въ третьемъ пропорціональномъ, представляемомъ *лицемъ*, которое и являлось представителемъ того и другаго и *единымъ дѣйствующимъ въ томъ и другомъ*.

Для монофизитовъ, отождествлявшихъ *естество съ лицемъ*, такой выходъ изъ указаннаго затрудненія былъ невозможенъ. Самый простой, короткій и послѣдовательный выходъ для нихъ былъ бы, очевидно, тотъ, если бы они *совершенно отвергли естество человѣческое*, тогда ничто не мѣшало бы Богу Слову не только быть *единымъ лицемъ*, но и

имѣть *едино естество*. Но такъ какъ прямое отверженіе человѣческаго естества равнялось бы отрицанію самаго факта воплощенія, чего, очевидно, они не могли сдѣлать, не порвавши всѣхъ связей съ историческимъ христіанствомъ,—то имъ ничего не оставалось больше дѣлать, какъ попытаться поставить это естество относительно божественнаго такъ, чтобы оно не препятствовало ему быть *единымъ*, т. е. другими словами, за невозможностью отвергнуть его прямо, отвергнуть косвенно, и если не въ его реальности, то, по крайней мѣрѣ, въ его фактическомъ значеніи.

Препятствія къ превращенію *даннаго фактическаго двойства въ искомое единство* представлялись для монофизитской мысли съ двухъ сторонъ: а) естество человѣческое составляло *нѣчто особое* при божественномъ *качественно*, т. е въ силу своего отличія отъ божественнаго *по сущности* и б) *количественно*, какъ *особая вторая величина*, привзошедшая къ первой, данной величинѣ, естеству божественному и долженствовавшая оставаться такою величиною безотносительно даже къ сущности въ силу одного простаго существованія.

Къ устраненію препятствія, представляемаго *качественнымъ* различіемъ естествъ, представлялась слѣдующая возможность: такъ какъ значеніе человѣческаго естества при божественномъ, въ качествѣ *особаго нѣчто* (ἴδιον τί), обусловливалось прежде всего различіемъ его *по сущности* отъ естества божественнаго, то очевидно, оно переставало быть этимъ *особымъ нѣчто* на ряду съ божественнымъ естествомъ и въ этомъ качествѣ помѣхою для его единства, если бы удалось приблизить его со стороны его *сущности* къ естеству божественному, такъ чтобы они являлись не *разнороднымъ*, *а однороднымъ нѣчто*, или другими словами, не *разнородными*, а *однородными величинами*, или лучше сказать, *единою однородною величиною*, или, что тоже, на языкѣ монофизитовъ—*единымъ естествомъ*.

Къ устраненію препятствія, представляемаго *количествен-*

*нымъ* различіемъ, представлялась слѣдующая возможность: такъ какъ *количественное* различіе между естествами обусловливалось не столько ихъ *качественной*, сколько *потенціальной* разностью, или по крайней мѣрѣ, больше послѣдней, чѣмъ первой (что видно на примѣрѣ соединенія и отношеній души съ тѣломъ,—составляя качественно двѣ разнородныя величины, количественно онѣ составляютъ *одну* (человѣка), потому что *потенціально* душа является *единымъ дѣйствующимъ субъектомъ*), то повидимому, количественное двойство уничтожилось бы тѣмъ, если бы удалось составить изъ божественнаго и человѣческаго естества единую величину *потенціально*, т. е. допустивши естество человѣческое въ качествѣ второй величины *качественно*, или въ силу его отличія отъ божественнаго по сущности, ограничить его значеніе и роль на ряду съ этимъ естествомъ простымъ совмѣстнымъ *существованіемъ* его рядомъ съ этимъ естествомъ въ качествѣ одной изъ его акциденцій.

Въ первомъ случаѣ, страшное для монофизитовъ *двойство* устранялось бы тѣмъ, что человѣческое естество во Христѣ признавалось бы только по имени человѣческимъ, на самомъ же дѣлѣ было бы, если не божественнымъ, то весьма близкимъ къ нему *по сущности*, и слѣдовательно, какъ *однородное*, не мѣшало бы божественному естеству быть *единымъ*.

Во второмъ случаѣ, это *двойство* устранялось бы тѣмъ, что человѣческое естество, какъ простая акциденція естества божественнаго, случайно привзошедшая къ нему для цѣлей домостроительства спасенія, не имѣло бы никакой активной роли, которая исключительно принадлежала бы божеству, которое вслѣдствіе этого и являлось бы *единымъ* in actu.

Въ томъ и другомъ случаѣ человѣческое естество переставало быть помѣхою *единству* божественнаго естества потому, что переставало быть *естествомъ* въ томъ смыслѣ, въ какомъ монофизиты принимали *естество божественное*.

Оба эти способы и были испробованы монофизитами и

обозначили собою два направленія въ исторіи монофизитской догматики, при единствѣ исходной точки и основной тенденціи, проложившія два пути къ разрѣшенію общей же задачи.

То и другое направленіе въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи выработало нѣсколько новыхъ богословскихъ формулъ и терминовъ, составляющихъ съ одной стороны ихъ отличіе другъ отъ друга, съ другой ихъ общее дальнѣйшее отличіе отъ православія.

Первое изъ этихъ направленій примыкало непосредственно къ первональному евтихіанскому монофизитству и можетъ считаться его продолженіемъ. Представителями его были-Діоскоръ, Тимоѳей Элуръ, Юліанъ Галикарнасскій и Стефанъ Варсудаили. Всѣ они пытались разрѣшить вопросъ о *единствѣ естества чрезъ возможное уподобленіе* (assimilatio) *естества человѣческаго естеству божественному по сущности.* Начало къ рѣшенію этого вопроса указаннымъ путемъ положено было Евтихіемъ чрезъ принятіе *иносущія* [1]) человѣческаго

---

[1]) Когда на Константинопольскомъ соборѣ 448 г. Евтихію предложили вопросъ: «признаетъ ли онъ Единаго и Того же Сына, Господа нашего Іисуса Христа единосущнымъ *(ὁμοούσιος)* Матери по человѣчеству, и единосущнымъ *(ὁμοούσιος)* Отцу по божеству», то онъ отвѣчалъ: «до настоящаго дня я не говорилъ *(τοῦτο δε ἔλεγεν εἰρωνίᾳ* — замѣчаетъ Леонтій Византійскій*)*, чтобы Онъ былъ *единосущенъ* съ нами, равно какъ не говорилъ и того, чтобы плоть Его была *единосущна* съ нашею, но о Святой Дѣвѣ я говорю, что она *единосущна* съ нами *(οὐ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου ὁμοούσιον ἡμῖν, τὴν δε ἁγίαν παρθένον ὁμολογῶ εἶναι ἡμῖν ὁμοούσιον)*... А когда ему на это возразили: «если Матерь единосущна съ нами; то и Сынъ долженъ быть единосущенъ;» то онъ сказалъ: «до настоящаго дня я этого не говорилъ. Ибо если я говорю о тѣлѣ Бога, то я и называю его *тѣломъ Бога*, а не тѣломъ человѣка, хотя и *человѣческимъ* тѣломъ, и говорю, что Господь отъ Дѣвы воплотился. Если же отъ меня хотятъ, чтобы я сказалъ что Его тѣло отъ Дѣвы Маріи и единосущно съ нашимъ, то я и это готовъ сказать *(ἐπειδὴ σῶμα Θεοῦ αὐτὸ ὁμολογῶ, οὐκ εἶπον σῶμα ἀνθρώπου τὸ τοῦ θεοῦ σῶμα, ἀθρώπινόν δε τὸ σῶμα, καὶ ὅτι ἐκ τῆς παρθένου ἐσαρκώθη ὁ Κύριος)*... Но когда ему указали на противорѣчіе его послѣдняго заявленія первому, онъ отвѣтилъ: я исповѣдую Его Богомъ моимъ и Господомъ неба и земли и не позво-

естества во Христѣ съ общимъ всѣмъ намъ человѣческимъ естествомъ. Попытка Евтихія получить *единство* изъ *двойства* посредствомъ *иносущія* человѣчества Христова съ человѣчествомъ *вообще* представляетъ собою первую стадію въ развитіи монофизитской мысли въ этомъ направленіи. Въ результатѣ она получала чисто-отрицательный признакъ для опредѣленія человѣчества Христова, т. е. пріобрѣтала лишь убѣжденіе въ томъ, что человѣчество Христово не похоже на наше, *не одной съ нимъ сущности*, но какова его *сущность*—этотъ вопросъ предоставлялось рѣшить продолжателямъ Евтихія.

Идя далѣе по пути, указанному Евтихіемъ, монофизитская мысль прошла четыре фазиса, или степени, развитія. На первой степени является она въ сочиненіяхъ Діоскора и Тимоѳея Элура [1]). Оба эти ересіарха развили основное поло-

---

ляю себѣ входить въ изслѣдованіе Его естества (*ἐπειδὴ ὁμολογῶ θεόν μοῦ καὶ Κύριον οὐρανοῦ καὶ γῆς, ἕως σήμερον φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω*). Такимъ образомъ изъ этихъ заявленій Евтихія видно, что онъ признавалъ тѣло Іисуса Христа человѣческимъ тѣломъ, заимствованнымъ отъ Пресвятой Дѣвы, но не *единосущнымъ* ни ея тѣлу, ни нашему, и отказывался входить въ разсмотрѣніе и рѣшеніе вопроса о томъ, какимъ образомъ это тѣло, будучи тѣломъ человѣческимъ, дѣлалось однакожъ *иносущнымъ* ему. Такъ и не добились отъ него болѣе точнаго и яснаго развитія его мысли о сущности тѣла Христова, да и самъ онъ едва-ли хорошо уяснилъ для себя свою мысль, а повидимому водился инстинктивнымъ опасеніемъ унизить божество Христово присвоеніемъ ему тѣла *единосущнаго* нашему. Повидимому, мысль его была та, что Іисусъ Христосъ не съ неба принесъ свое тѣло (въ чемъ обвиняли Евтихія, но что̀ онъ рѣшительно отвергалъ), а заимствовалъ оное отъ Пресвятой Дѣвы, а такъ какъ Она единосущна намъ, то тѣло, отъ Нея заимствованное, *было* человѣческое тѣло и, слѣдовательно, единосущное намъ, но переставшее быть таковымъ съ того момента, какъ оно сдѣлалось тѣломъ Бога. Но въ какой бы логической формѣ ни предносилась въ сознаніи Евтихія его мысль о сущности тѣла Христова, несомнѣнно то, что онъ считалъ это тѣло *иносущнымъ* нашему. И Леонтій Византійскій былъ совершенно правъ, говоря, что Евтихій *ἐδόξαζε, μὴ εἶναι μὲν τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ὁμοούσιον ἡμῖν μετὰ τὴν ἕνωσιν· διὰ γὰρ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἑνώσεως, καὶ τὸ μίαν φύσιν λέγειν, οὐκ ἔλεγεν ὁμοούσιον ἡμῖν μετὰ τὴν ἕνωσιν τὸ σῶμα.* Leontii de sectis p. 638.

[1]) Изъ сочиненій того и другаго сохранилось нѣсколько отрывковъ, помѣщенныхъ у Маи въ Nova collectio veterum scriptorum t. VII, 289, 35. 277,

женіе Евтихія объ *иносущіи* въ томъ отношеніи, что привнесли къ нему *положительную* черту: въ ихъ представленіи человѣческое естество во Христѣ является не только *иносущнымъ* относительно общаго всѣмъ намъ человѣческаго естества, но и *подобосущнымъ* относительно естества божественнаго. *Уподобленіе* (assimilatio) перваго послѣднему *по сущности* является по ихъ представленію съ одной стороны, какъ необходимый результатъ φυσικὴ ἕνωσις, съ другой какъ необходимая его гарантія [1]).

---

304—305. См. также у Евагрія церковн. истор. III, 14, IV. 39. Кромѣ того тотъ и другой заявили о своемъ единомысліи съ Евтихіемъ фактически: первый тѣмъ, а) что немедленно же принялъ сторону Евтихія противъ его обвинителя Евсевія Дорилейскаго, равно какъ и противъ св. Флавіана и Константинопольскаго собора 448 г., б) доставилъ Евтихію торжество надъ его противниками на разбойническомъ Ефесскомъ соборѣ 449 г. и в) защищалъ его ученіе на Халкидонскомъ соборѣ 451 г.; второй тѣмъ, что 458 г. представилъ особую записку императору Льву въ защиту того же ученія.

[1]) Въ силу этой ассимиляціи божественнаго и человѣческаго во Христѣ, Діоскоръ находитъ возможнымъ утверждать: а) что Іисусъ Христосъ страдалъ *не по естеству*, а *по благодати* (ὁ Μονογενὴς τοῦ θεοῦ Υἱὸς Λόγος, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, γενόμενος ἄνθρωπος χωρὶς ἁμαρτίας καὶ τροπῆς, τοῖς ἀνθρωπίνοις κεκοινώνηκε πάθεσιν οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ κατὰ χάριν) и б) что кровь Іисуса Христа есть кровь Бога и не въ силу только пріискренняго объединенія съ Его божественнымъ естествомъ, а *сама по себѣ по своей природѣ*, иначе она не была бы небесною и нетлѣнною, и что приравнивать ее къ чему-либо естественному было бы нечестиво (Ἐι μὴ τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ κατὰ φύσιν θεοῦ ἐστὶ, καὶ οὐκ ἀνθρώπου, τὶ διαφέρει τοῦ αἵματος τῶν τράγων καὶ μόσχων καὶ τῆς σποδοῦ τῆς δαμάλεως. Καὶ τοῦτο γὰρ γήϊνον καὶ φθαρτόν, καὶ τὸ αἷμα τῶν κατὰ φύσιν ἀνθρώπων γήϊνον καὶ φθαρτόν· ἀλλα μὴ γένοιτο ἐνὸς τῶν κατὰ φύσιν λέγειν ἡμὰς ὁμοούσιον τὸ αἷμα Χριστοῦ); Тимоѳей Элуръ въ свою очередь позволяетъ себѣ утверждать, что Іисусъ Христосъ могъ быть названъ единосущнымъ съ нами въ томъ только смыслѣ, что родился отъ матери, имѣющей общую съ нами сущность, но затѣмъ это единосущіе и прекращается, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, т. е. если бы Онъ родился отъ Нея, какъ обыкновенно рождаются дѣти, то не могло бы сохраниться ея дѣвство (Ἀυτὸς οὖν δὶ ἑαυτοῦ ἀπήγγειλεν τοῖς ἀνθρώποις· τοῦτον ἰδὼν ὁ ἥλιος ἔδυ μεσεμβρία· ἀλλ' οὐκ ἐδέχετο τοῦτο δὶ ἀνθρώπου γενέσθαι, ἤτοι διὰ φύσεως ἀνθρωπίνης· ἢ γὰρ ἂν πάντη τε καὶ παντελῶς ἔλυεν τὴν παρθενίαν ἡ ἀνθρώπου φύσις· ἢ γὰρ ἦν ἄνθρωπος κατὰ φύσιν καὶ νόμον ὁ μέλλων ἀποτελεῖσθαι ἄνθρωπος ἐν μήτρᾳ τῆς παρθένου, οὐκ ἂν ἐτέχθη ἐξ αὐτῆς, εἰ μὴ πρῶτον τῆς παρθενίας διαλυθείσης)

Эта ассимиляція божественнаго и человѣческаго во Христѣ простирается не только на *естества*, но и на всѣ ихъ *свойства* (ἰδιώματα), такъ, что съ полною свободою и справедливостью и въ буквальномъ смыслѣ можно говорить: *Богъ родился*, *Богъ умеръ*, *кровь божественная* и пр.

Въ исторіи монофизитства эта стадія развитія монофизитской мысли въ указанномъ направленіи обнимаетъ собою исторію *теопасхитскихъ споровъ* [1]).

На вторую степень развитія возвелъ монофизитскую мысль Юліанъ Галикарнасскій своимъ ученіемъ *о нетлѣнности* (ἀφθαρσία) человѣческаго естества въ Іисусѣ Христѣ съ самаго момента зачатія. Послѣ того, какъ Евтихій провелъ мнѣніе объ *иносущіи* этого естества съ нашимъ естествомъ, Діоскоръ, Тимоѳей Элуръ и Петръ Кнаѳей или Фулло утвердили понятіе о *подобосущіи* его естеству божественному, мнѣніе Юліана о *нетлѣнности* тѣла Христова было шагомъ впередъ въ томъ отношеніи, что выводило оба предшествовавшія мнѣнія изъ области общихъ идей, въ которой онѣ вращались, въ область конкретныхъ явленій.

Эта стадія обнимаетъ *автартодокетскій споръ* [2]).

---

Такимъ образомъ Тимоѳей Элуръ аргументируетъ въ пользу ассимиляціи естествъ изъ идеи приснодѣвства Богоматери.

[1]) Виновникомъ теопасхитскихъ споровъ былъ Петръ Кнаѳей или Фулло, монофизитскій патріархъ Антіохіи, старинный сподвижникъ Евтихія. Еще до вступленія своего на патріаршій престолъ, онъ прибавилъ въ 471 г. къ трисвятой пѣсни слова: *распныйся за ны*, и тѣмъ подалъ поводъ православнымъ упрекать монофизитовъ въ томъ, что они приписываютъ плотскія страданія Христовы Его Божеству, и чрезъ то и всей Св. Троицѣ (Τὸ λέγειν, писалъ константинопольскій патріархъ Акакій Петру Фулло, τὸν ἕνα τῆς τριάδος παθεῖν δείκνυσιν αὐτὸν τὸν λόγον παθητόν. Ἐὰν οὖν λόγος παθητός, ὁμοίως καὶ ὁ πατὴρ καὶ ὁ λόγος παθητός, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον παθητόν, ἐπεὶ μία οὐσία καὶ μία ἡ τούτων θεότης. Ἐὰν δε εἴπης φεύγων τὸ τῆς υἱοπατρίας ἔγκλημα, παθητὸν μὲν τὸν λόγον, ἀπαθῆ δὲ τὸν πατέρα καὶ τὸ πνεῦμα, ἔλυσας τὸ ὁμοούσιον ἐπηύξησας δε καὶ τὴν πολυθεΐαν. Mansi t. VII p. 1124). Какой смыслъ соединялъ съ этой прибавкой самъ Петръ Фулло и другіе монофизиты, объ этомъ будетъ рѣчь ниже.

[2]) Споръ этотъ возникъ между двумя корифеями монофизитства Юліаномъ Галикарнасскимъ и Северомъ Антіохійскимъ, во время ихъ совмѣстнаго пре-

Дальнѣйшій шагъ въ этомъ направленіи, отмѣчающій собою третью стадію развитія монофизитской мысли, сдѣланъ

---

біванія въ Александріи, куда оба они должны были удалиться вслѣдствіе гоненія, возвигнутаго на монофизитовъ императоромъ Юстиномъ I въ 522 г. Юліанъ защищалъ мнѣніе о *нетлѣнности (ἀφθαρσία)* тѣла Христова съ самаго момента зачатія, Северъ поддерживалъ противное мнѣніе. Противники обмѣнялись нѣсколькими полемическими сочиненіями и дали бытіе двумъ партіямъ — *афтартодокетовъ* (Юліанисты) и *фтартолатровъ* (Северіане), или Гаянитовъ и Θеодосіянъ, по имени двухъ главныхъ сторонниковъ того и другаго, Гаяна и Θеодосія, смѣнившихъ ихъ въ качествѣ главъ партій и продолжавшихъ споръ и послѣ ихъ смерти. Къ сожалѣнію, изъ сочиненій, написанныхъ виновниками спора въ защиту своего мнѣнія, сохранилось только нѣсколько незначительныхъ отрывковъ, собранныхъ частію у Ассемани въ его Biblioth. Orientalis t. III (Здѣсь помѣщено 10 анаθематствъ Юліана противъ фтартолатровъ въ латинскомъ переводѣ, сдѣланномъ съ сирскаго подлинника), отчасти у Маи въ его Bibliotheca nova veterum patrum t. VII (здѣсь помѣщено VIII анаθематствъ Юліана на греческомъ языкѣ и нѣсколько отрывковъ изъ писемъ Севера какъ къ самому Юліану, такъ и къ нѣкоторымъ другимъ лицамъ о предметѣ спора). Всѣ эти отрывки собраны у Гизелера въ его Commentatio. Юліанъ аргументировалъ въ пользу своего мнѣнія такимъ образомъ: «если не признать тѣло Іисуса Христа *нетлѣннымъ*, а тлѣннымъ, то необходимо допустить *различіе между тѣломъ Христовымъ и Словомъ Божіимъ*; если же допустить это различіе, то необходимо признать во Христѣ два естества, а въ такомъ случаѣ, гдѣ же основаніе сопротивляться далѣе опредѣленію Халкидонскаго собора? (*Ὁ μὲν γὰρ Ἰουλιανὸς κατακολουθῶν τῇ ἀρχαίᾳ δόξῃ* т. е. монофизитовъ, *ἔλεγεν, ὅτι ἄφθαρτον ἐστὶ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Εἰ μὴ γὰρ εἴπωμεν αὐτόν ἄφθαρτον ἀλλὰ φθαρτόν, διαφορὰν εἰσάγομεν πρὸς τον λόγον τοῦ θεοῦ. Διαφορᾶς δὲ εἰσαγομένης, δύο φύσεις εὑρίσκονται ἐν τῷ Χριςῷ. Και τὶ ἀκαίρως μαχόμεθα τῇ συνόδῳ (τῇ ἐν Χαλκηδόνι)*. Leont. Bysant. lib. de sectis Act. V. Galland. Bibl. Patrum t. XII p. 640). Съ этимъ свидѣтельствомъ Леонтія вполнѣ согласны VI, VII и VIII анаθематства Юліана: VI. Qui non confitetur, nostram carnem, quae subiecta sit peccato et corruptioni, propter misericordiam suam effecisse Deum Verbum, ut eam ipsam liberavit a corruptione simul et peccato, anathema sit. VII. Qui dividit unam naturam filii hominis in cam, quae non corpus est, et in carnem, dicitque hanc corruptibilem esse natura, etiam si non peccaverit, animam autem esse extra condemnationem mortis, a. s. VIII. Qui audet post unionem inexplicabilem et inintellegibilem loqui de duabus naturis aut de duabus *οὐσίαις*, aut de duabus proprietatibus, eodem modo quo ille, qui de duabus hypostasibus loquitur, anathema sit). Основная тенденція Юліана устранить *различіе между божественнымъ и человѣческимъ во Христѣ* въ интересѣ *единства естества*—изъ этихъ мѣстъ сквозитъ съ осязательной ясностью. А какой смыслъ соединялъ Юліанъ съ словомъ *нетлѣ-*

былъ *актиститами* [1]). Они выступили съ мнѣніемъ о *несотворенности* тѣла Христова. Такимъ образомъ въ ихъ представленіи оно по своей *сущности* являлось еще *дальше* отъ общаго намъ естества человѣческаго (еще *иносущнѣе* такъ

---

*ніе* въ примѣненіи къ тѣлу Христову, и вслѣдствіе этого въ чемъ собственно состояло отличіе его воззрѣнія на этомъ пунктѣ отъ православнаго, это видно изъ сопоставленія его словъ съ приведеннымъ выше мѣстомъ изъ точнаго изложенія православной вѣры св. Дамаскина, стр. 94—95, прим. 1, и свидѣтельствомъ Леонтія Византійскаго: *οἱ τοίνυν Γαϊανῆται ὁμολογοῦσι τὸν θεὸν Λόγον ἐνανθρωπῆσαι ἐκ τῆς παρθένου τελείως καὶ ἀληθινῶς· ἀπὸ δὲ τῆς ἑνώσεως ἄφθαρτον ὁμολογοῦσι εἶναι το σῶμα. Πάντα μὲν γὰρ τὰ εἴδη τῶν κακῶν λέγουσιν αὐτὸν ὑπομεῖναι. Καὶ ἐπείνησε γὰρ, καὶ ἐδίψησε, καὶ ἐκοπίασεν. Οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ταῦτα ἡμῖν παθεῖν. Φασὶ γαρ, ὅτι ἡμεῖς μὲν ἐξ ἀνάγκης φυσικῆς καὶ πεινῶμεν καὶ διψῶμεν. Ὁ δὲ Χριστὸς ἑκουσίως πάντα ὑπέμεινεν, οὐ γὰρ ἐδούλευε τοῖς τῆς φύσεως νόμοις.* De sectis, Actio X p. 653. Отсюда видно, что православные и юліанисты были согласны въ томъ, что тѣло Христово не испытало *истлѣнія* или разложенія на основные элементы во гробѣ, расходились же на вопросѣ объ отношеніи его къ такъ называемымъ *πάθη ἀδιάβλητα* (непредосудительнымъ немощамъ). Взглядъ юліанистовъ на отношеніе Іисуса Христа къ *πάθη ἀδιάβλητα* находится въ тѣсной внутренней связи съ ихъ взглядомъ на *существо* тѣла Христова *по воплощеніи*: представляя себѣ это тѣло *подобосущнымъ* Его божеству, они, естественно, не могли допустить, чтобы оно подвержено было *πάθη ἀδιάβλητα* по естественной необходимости, такъ какъ оно, строго говоря, не имѣло ничего общаго по сущности съ обыкновеннымъ человѣческимъ тѣломъ, и слѣдовательно, было неспособно само по себѣ чувствовать голодъ, жажду, утомленіе и пр. *πάθη ἀδιάβλητα*, и если испытывало ихъ, — то потому только, что *Господу угодно было дозволить Своему тѣлу ихъ испытывать.*

[1]) По свидѣтельству Тимоѳея, пресвитера константинопольскаго, единственнаго церковнаго писателя, который упоминаетъ объ этихъ сектантахъ и ихъ противникахъ, *актиститы* выдѣлились изъ среды *афтартодокетовъ* и именно тѣмъ, что провозгласили тѣло Іисуса Христа не только *нетлѣннымъ* съ самаго момента зачатія, но и *несотвореннымъ* (Γαϊανῖται, οἵτοι Ἰουλιανῖσται ἄλλοι, *οἵ τινες καλοῦνται καὶ Ἀκτιστῆται· λέγουσι γάρ ὅτι οὐ μόνον ἄφθαρτον ἐξ αὐτῆς τῆς ἑνώσεως, ἀλλὰ καὶ ἄκτιστον γεγονέναι τὸ τοῦ Κυρίου σῶμα· καὶ οὐδὲ τὴν διαφορὰν ὁμολογοῦσι τῆς θεότητος καὶ τῆς σαρκὸς.* Timothei presbyteri Constantinopol. de receptione haereticorum. Coteleri i Ecclesiae graecae monumenta t. III. p. 398—399, ed. Luteciae. Paris. 1686 in 4) и за это получили отъ своихъ бывшихъ единомышленниковъ названіе *актиститовъ*, отплативши имъ въ свою очередь названіемъ *ктистолатровъ*. Дальнѣйшія подробности объ отношеніи этихъ двухъ партій другъ къ другу не извѣстны.

сказать) и еще ближе къ естеству божественному (еще *подобосущнѣе*).

Послѣдній шагъ въ этомъ направленіи, отмѣтившій собою послѣднюю стадію въ его развитіи, сдѣлалъ Стефанъ Варсудаили. Онъ провозгласилъ полное *тождество божественнаго и человѣческаго естества во Христѣ по сущности* [1]).

Такимъ образомъ, монофизитская мысль, начавши съ *иносущія* естества человѣческаго во Христѣ съ общимъ намъ человѣческимъ естествомъ, продолживши *подобосущіемъ* его божественному естеству, кончила полнымъ его *единосущіемъ* съ симъ послѣднимъ.

И это было вполнѣ послѣдовательно. Въ самомъ дѣлѣ, если монофизиты хотѣли установить *единство* естества въ Іисусѣ Христѣ путемъ уподобленія (assimilatio) человѣческаго естества божественному по сущности, не на словахъ только,

---

[1]) Баръ-Гебреусъ, или Абульфарагіусъ свидѣтельствуетъ у Ассемани (Biblioth. Orientalis t. II, p. 30 — 33 ср. 290, 291), что Стефанъ Варсудаили изложилъ свой взглядъ на отношеніе божественнаго и человѣческаго во Христѣ въ особомъ сочиненіи, выдавъ оное за твореніе св. Іероѳея, учителя св. Діонисія Ареопагита. По словамъ Филоксена, Варсудаили былъ родомъ изъ Едессы и славился какъ ученый и какъ писатель, и особенно какъ толкователь св. писанія. Вліяніе его было такъ велико, что Филоксенъ счелъ нужнымъ писать жителямъ Едессы особое посланіе съ цѣлію предостеречь ихъ отъ нѣкоторыхъ мнѣній Варсудаили и между прочимъ отъ мнѣнія о невѣчности мученій. Онъ будто-бы училъ, что какъ «Отецъ, Сынъ и Духъ Святый суть едино по естеству и *тѣло Господа единосущно съ Нимъ*, такъ точно и вся тварь содѣлается нѣкогда единосущною божеству». «Люди достойные вѣроятія, говоритъ Филоксенъ, увѣряли, что видѣли на его кельѣ слѣдующую надпись: «вся природа единосущна съ Богомъ», и что надпись эту потомъ онъ снялъ изъ страха, какъ бы изъ за нея не нажить себѣ бѣды». Если эти сказанія справедливы, то Варсудаили ставилъ вопросъ объ отношеніи божественнаго и человѣческаго естества во Христѣ гораздо шире, чѣмъ какъ вообще ставили его монофизиты,—именно онъ расширялъ его до вопроса объ отношеніи конечнаго и безконечнаго, творческаго и тварнаго, божественнаго и матеріальнаго вообще, и имѣлъ на это отношеніе пантеистическій взглядъ. И мы не находимъ въ этомъ ничего невѣроятнаго — пантеистическій моментъ лежалъ въ самой основѣ монофизитскаго воззрѣнія наряду съ докетическимъ и рано или поздно долженъ былъ сказаться.

но и на дѣлѣ; то рано или поздно должны были кончить отождествленіемъ того и другаго по сущности. Какъ ни утончали, ни одухотворяли они тѣла Христова, въ интересѣ сохраненія единства лица-естества, они должны были рано или поздно сознаться, что до тѣхъ поръ, пока оно будетъ сохранять свое, хотя бы то и относительное и условное *отличіе* отъ естества божественнаго и свою особую *реальность* (на удержаніи которой всѣ представители этого направленія сильно настаивали, съ негодованіемъ отвергая упрекъ въ *докетизмъ*, который дѣлали имъ защитники халкидонскаго собора), опиравшуюся на это отличіе, оно все таки будетъ чѣмъ-то отличнымъ отъ естества божественнаго и въ этомъ смыслѣ *особою величиною при немъ, мѣшающей его полному единству*. Такой величиной оно переставало быть только при полномъ уничтоженіи этого отличія. Правда, теряя свое отличіе отъ божественнаго, оно совершенно сливалось съ нимъ и *уничтожалось* или *исчезало* въ немъ; но за то переставало уже служить препятствіемъ къ *полному и безусловному единству божественнаго естества*.

Такимъ образомъ, монофизиты этого направленія кончили тѣмъ, съ чего должны были бы начать, т. е. *полнымъ отрицаніемъ человѣческаго естества во Христѣ*.

Итакъ на Стефана Варсудаили должно смотрѣть, какъ на самаго послѣдовательнаго монофизита, а на его теорію *единосущія* человѣческаго естества во Христѣ съ божественнымъ, какъ на послѣднее слово направленія, о которомъ рѣчь.

Представители втораго направленія испробовали второй путь, т. е. попытались получить *единство изъ двойства* чрезъ устраненіе *количественнаго различія* между соединившимися естествами, представляемаго потенціальными особенностями того и другого, съ удержаніемъ *качественнаго* различія, уничтоженіе котораго дало такіе печальные результаты первому направленію.

Очевидно, это была попытка пройти въ рѣшеніи общей монофизитской задачи среднимъ путемъ между православіемъ и первоначальнымъ монофизитствомъ. Эта посредствующая тенденція и составляетъ отличительную особенность этого направленія, отпечатлѣвшую и фактическія отношенія и сочиненія представителей его нѣсколькими своеобразными чертами.

На фактической постановкѣ отношеній представителей этого направленія къ представителямъ первоначальнаго, Евтихіанскаго монофизитства и къ представителямъ православія эта особенность отразилась тѣмъ, что съ одной стороны они отрекались отъ всякой солидарности съ первыми, называя ихъ фантасіастами, съ другой принимали энотиконъ Зенона, и такимъ образомъ нѣкоторое время состояли въ оффиціальномъ общеніи съ православною церковію.

На ихъ сочиненіяхъ указанная особенность отразилась крайнимъ утонченіемъ терминологіи и сближеніемъ ея съ православной терминологіей, съ принятіемъ, впрочемъ, нѣкоторыхъ новыхъ терминовъ, не употребляемыхъ ни представителями первоначальнаго монофизитства, ни представителями православія. У нѣкоторыхъ представителей этого направленія сближеніе съ православіемъ по терминологіи идетъ весьма далеко, благодаря особенному отношенію ихъ къ твореніямъ св. Кирилла Александрійскаго [1]).

Отразилась эта особенность и на дальнѣйшемъ развитіи этого направленія,—и именно тѣмъ, что оно вскорѣ же по своемъ возникновеніи раздвоилось и стало развиваться по двумъ противоположнымъ линіямъ,—а) къ сторонѣ православія и б) къ сторонѣ первоначальнаго монофизитства. Къ сторонѣ пра-

---

[1]) Въ изложеніи своего ученія они пользуются терминологіей этого отца церкви, укрываясь подъ ея защиту всякій разъ, когда думаютъ провести какую нибудь спеціально-монофизитскую мысль подъ православнымъ покровомъ.

вославія развилось *агноетство*, къ сторонѣ первоначальнаго монофизитства—всѣ остальныя формы этого направленія.

На агноетство мы должны смотрѣть какъ на уклоненіе, хотя и вполнѣ естественное и законное отъ прямолинейнаго развитія этого направленія, и потому оставимъ его въ сторонѣ [1]).

Что же касается той формы этого направленія, которая по праву можетъ считаться его истинною представительницею; то объ ней мы должны сказать, что какъ отклоненіе ея отъ первоначальнаго монофизитства, такъ и сближеніе ея съ православіемъ въ жизни и богословской терминологіи было фик-

---

[1]) Главою *агноетовъ* былъ одинъ изъ послѣдователей Севера, Александрійскій діаконъ Ѳемистій. По словамъ Леонтія византійскаго, онъ, на основаніи положенія, (принятаго вслѣдъ за Филоксеномъ и Северомъ всѣми ихъ послѣдователями), что человѣчество Христово во всемъ подобно нашему (кромѣ грѣха), считалъ послѣдовательнымъ допустить, что оно подобно нашему и въ *незнаніи* (*ἄγνοια*), ссылаясь въ подтвержденіе на извѣстныя слова Господа: *о дни и часѣ томъ никто же вѣсть, ни Ангели, ни Сынъ, токмо Отецъ единъ*, и на вопросъ его о Лазарѣ: *гдѣ положисте его*. Vid. Leontii de sectis Actio X. p. 654. Ихъ противники изъ Северіанъ прозвали ихъ за это *агноетами* т. е. сторонниками незнанія). Агноетство служитъ осязательнымъ подтвержденіемъ высказаннаго нами выше положенія о близости между православнымъ и монофизитскимъ воззрѣніями. Отправляясь изъ монофизитства, оно дѣлаетъ шагъ къ православію и притомъ идетъ въ проложенномъ имъ направленіи такъ далеко, какъ не рѣшалось идти и само православіе. Хотя Леонтій византійскій и склоненъ видѣть въ агноетствѣ выраженіе чисто православнаго воззрѣнія, поддерживаемаго большинствомъ православныхъ отцевъ и учителей церкви (*Ἀλλ' ἀντιλέγουσι πρὸς αὐτοὺς* (агноетамъ), *ὅτι ταῦτα εἶπεν ὁ Χριστὸς κατ' οἰκονομίαν, ἵνα ἀποστρέψῃ τους μαθητάς μαθεῖν ἐξ αὐτοῦ τὴν ὥραν τῆς συντελείας. ἀμέλει, φασί, μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐρωτώμενος πάλιν ἐξ αὐτῶν, οὐκέτι εἶπεν, ὅτι ουδὲ Υἱός, ἀλλ' ὅτι οὐδεις ὑμῶν. ἡμεῖς δε λέγομεν, ὅτι οὐ δεῖ πάνυ ἀκριβολογεῖν περὶ τούτων. τοιγαροῦν οὐδὲ ἡ σύνοδος* (халкидонскій) *τοιοῦτο ἐπολυπραγμόνησε δόγμα· πλὴν ἰςέον, ὅτι οἱ πολλοί τῶν πατέρων, σχεδὸν δε πάντες, φαίνονται λέγοντες αὐτὸν ἀγνοεῖν· εἰ γὰρ κατὰ πάντα λέγεται ἡμῖν ὁμοούσιος, ἀγνοοῦμεν δε καί ἡμεῖς· δηλονότι καὶ αὐτός ἠγνόει. Καὶ ἡ γραφὴ δε λέγει περί ἀυτοῦ, ὅτι προέκοπτεν ἡλικίᾳ καί σοφίᾳ· δηλονότι ἐκεῖνο μανθάνων, ὅπερ ἠγνόει* Jbid. p. 651, 755), но многіе отцы церкви склонялись въ своихъ мнѣніяхъ объ этомъ предметѣ на сторону противниковъ агноетства, т. е. признавали приписываемое въ св. Писаніи Спасителю *незнаніе* того или другаго фиктивнымъ.

тивнымъ. Въ существѣ дѣла она была столь же далека отъ православія, какъ и первая. Это было тоже монофизитство только въ другой формѣ, какъ сейчасъ увидимъ.

Лучшими представителями этого направленія были Ксенайя или Филоксенъ, епископъ Іерапольскій, и Северъ, патріархъ Антіохійскій [1]).

Въ развитии этого направленія можно также различать степени. На первой степени развитія оно является въ сочиненіяхъ Ксенайи или Филоксена. Въ нихъ оно является въ переходной формѣ, составляя узелъ, связующій первоначальное Евтихіанское монофизитство съ ученымъ монофизитствомъ Севера. Съ представителями перваго направленія соединяетъ Филоксена то, что, подобно имъ, онъ принимаетъ формулу: «распныйся за ны» и плотскія страданія Христовы признаетъ добровольными, а не естественными [2]); съ Северомъ то, что и онъ признаетъ *едино естество изъ двухъ безъ уничтоженія одного въ другомъ, безъ превращенія одного въ другое и безъ*

---

[1]) Оба процвѣтали въ первой четверти VI вѣка, принимали энотиконъ Зенона (обнарод. въ 482 г.) и жили въ общеніи съ православною церковію до гоненія, воздвигнутаго на монофизитовъ императоромъ Юстиномъ въ 522 г.

[2]) Изъ сочиненій Филоксена уцѣлѣло нѣсколько отрывковъ, переведенныхъ на латинскій языкъ и помѣщенныхъ у Ассемани во II томѣ его Bibliotheca Orientalis p. 10—40. Слова «распныйся за ны» вмѣстѣ съ трисвятою пѣснью Филоксенъ относитъ къ лицу Іисуса Христа: Nequaquam mortuus est (Jesus Christus) spiritualis ut spiritualis, neque passus est Deus, ut Deus. Passus est autem, quia corpus assumpsit: mortuus est, quia mortalium socius factus est... Quemadmodum et universa Dei ecclesia in hymno canit: Sanctus Deus, Sanctus fortis, sanctus immortalis, qui crucifixus es pro nobis, miserere nobis: sic et vera credit ecclesia, sic et linguae, quas veritas movet, exclamant, eundem scilicet Deum Verbum, qui natura immortalis est, corpore pro omnibus crucifixum, non autem corpus, aut hominem extra ipsum in cruce sublatum (Изъ Epistolae duae ad Monachos Gangallenses, apud Asseman. p. 35—36). А что Филоксенъ считалъ крестныя страданія Христовы добровольными, а не естественными, въ этомъ увѣряетъ Ассемани со словъ Defensio Julianistarum: «Philoxenus, inquiunt, passiones Domini voluntarias, non naturales agnoscit» p. 4.

*смѣшенія*, въ результатѣ котораго получилось бы третье естество, представляющее химическій продуктъ изъ двухъ соединившихся и ассимилировавшихся естествъ, а единое естество сложное (μία φύσις σύνθετος), въ которомъ остаются цѣлыми и неприкосновенными свойства того и другаго естества, подобно тому, какъ это бываетъ въ соединеніи души съ тѣломъ [1]) и анаѳематствуетъ какъ Несторія, такъ и Евтихія [2]).

Такимъ образомъ Филоксенъ ясно созналъ и указалъ тотъ пунктъ, которымъ его направленіе отличалось отъ первоначальнаго и сближалось съ православіемъ. Этимъ пунктомъ было *качественное* различіе между естествами, опредѣляемое ихъ сущностью и принимаемое имъ въ значеніи момента, существующаго и послѣ соединенія естествъ въ опредѣленной формѣ свойствъ, принадлежащихъ тому и другому естеству. Формула μία φύσις σύνθετος должна была закрѣпощать въ монофизитской догматикѣ этотъ новый, принимаемый въ нее моментъ, а образъ соединенія души съ тѣломъ долженъ былъ

---

[1]) «Сынъ, который есть Единъ отъ Троицы, говоритъ Филоксенъ, соединилъ въ ипостасное единеніе съ Собою плоть, соединенную съ разумною душею. Эта плоть образовалась не прежде соединенія съ Словомъ, но въ самый моментъ соединенія. Въ сей плоти Христосъ родился и возросъ, въ ней пострадалъ, въ ней и умеръ. Божество же Слова не страдало и не умирало. Все это совершилось не повидимому только, не призрачно, а истинно и естественно. *Слово не въ плоть превратилось*, или *слилось*, или *смѣшалось съ нею*, но также и *не отдѣлимо отъ нея*, а такъ же точно соединено съ человѣчествомъ, какъ разумная душа съ тѣломъ, и *какъ изъ разумной души и тѣла образуется одно человѣческое естество, такъ изъ человѣчества и божества Христова — единое естество*, но не простое, *а сложное.*» Assemani. Bibl. Orient. t. II, p. 25.

[2]) Anathematizo itaque impium Nestorium et doctrinam eius, qui naturas et personas in uno Christo dividens, Deo miracula et passiones homini tribuitur, et oeconomiam Verbi incarnati palam negavit. Cum quo et anathematizo Eutychetem haereticum et eius opinionem, qui veram Dei ex Virgine incarnationem oppugnans, phantasticum statuit Incarnationis mysterium». Изъ Epistola ad Zenonem Imperatorem apud Asseman. p. 34, cf. Epistola ad Monachos, ibid. p. 28.

наглядно опредѣлять его мѣсто и значеніе въ этой догматикѣ.

Въ этомъ и состоитъ заслуга Филоксена предъ направленіемъ, котораго онъ является родоначальникомъ. Развить дальше это направленіе, освободить его отъ чуждыхъ ему примѣсей, занесенныхъ изъ первоначальнаго монофизитства, придать ему логическую законченность и ученую форму суждено было Северу.

Филоксенъ, какъ мы сказали, указалъ пунктъ, которымъ проложенное имъ направленіе отличалось отъ первоначальнаго и сближалось съ православіемъ и отыскалъ формулу, которою выдерживался этотъ пунктъ; но такъ какъ задача новаго, начатаго имъ направленія состояла не столько въ томъ, чтобы отыскать средство къ сближенію съ православіемъ, сколько въ томъ, чтобы проложить новый путь къ болѣе удовлетворительному рѣшенію общей монофизитской задачи, состоявшей, какъ извѣстно, въ установленіи единства изъ двойства; то Северу, въ качествѣ продолжателя этого новаго направленія, предстояло: а) согласить этотъ пунктъ съ общими началами монофизитства и б) отыскать формулу, которая уничтожала бы въ формулѣ Филоксена то, что казалось представителямъ первоначальнаго монофизитства уступкою православію. А такъ какъ признаніемъ *качественнаго различія* между естествами, по соединеніи, не только допускалось, по видимому, согласно съ Халкидонскимъ соборомъ *двойство* естествъ въ лицѣ Богочеловѣка, но и торжественно провозглашалось и закрѣплялось формулой μία φύσις σύντετος, *двойство*, отвергаемое всѣми началами и преданіями монофизитства, то ближайшею задачею Севера сдѣлалось—немедленно же *превратить это кажущееся двойство въ единство*, и формулѣ, которою оно, повидимому, допускалось и закрѣплялось въ монофизитской догматикѣ, противопоставить другую, *которою бы оно уничтожалось.*

Эту задачу Северъ разрѣшаетъ а) чрезъ точнѣйшее опредѣленіе понятія о человѣческомъ естествѣ во Христѣ и б)

чрезъ установленіе потенціальнаго единства его съ естествомъ божественнымъ.

Человѣческое естество во Христѣ, по опредѣленію Севера, есть совокупность всѣхъ тѣхъ свойствъ и принадлежностей, которыя входятъ въ составъ человѣческаго естества вообще, но свойствъ и принадлежностей, группирующихся вокругъ божественной, а не человѣческой субстанціи. Другими словами: человѣческое естество во Христѣ есть тоже самое человѣческое естество, которое мы видимъ и во всѣхъ людяхъ вообще, но съ тѣмъ существеннымъ различіемъ, что человѣческая субстанція замѣняется въ немъ божественною, т. е. *оно представляетъ полную совокупность всѣхъ человѣческихъ акциденцій, но безъ человѣческой субстанціи* [1]).

Такое опредѣленіе человѣческаго естества во Христѣ даетъ Северу возможность безъ труда установить искомое *единство естества.*

Понятно, что человѣческія акциденціи, лишенныя человѣческой субстанціи, не могутъ дѣйствовать *сами по себѣ*, а лишь въ совокупности съ той субстанціей, которая замѣняетъ въ нихъ ихъ естественную субстанцію и на столько, на сколько она будетъ дѣйствовать, а такъ какъ такою субстанціею въ синтезѣ естествъ является божественное естество, то, очевидно, дѣйствующимъ является одно это естество [2]).

---

[1]) *Τὰ, ἐξ ὧν ὁ Ἐμμανουήλ, ὑφεστήκει καὶ μετὰ τὴν ἕνωσιν, καὶ ου τέτραπται, ὑφέστηκε καὶ ἐν τῇ ἑνώσει, καὶ ἐν μιᾷ ὑποστάσει θεωρούμενα, καὶ οὐκ ἐν μονάδι κατ' ἰδία ὑπόστασιν, ἕκαστον ἰδιοσυστάτως θεωρούμενον.* Отрывокъ изъ письма Севера къ Солону, приведенный у Леонтія Византійскаго въ его Apologia Concilii Chalcedonensis, apud Galland. Bibliotheca veterum Patrum t. XII p. 735.

*Καὶ τῶν, ἐξ ὧν ἡ ἕνωσις, μενόντων ἀμειώτων καὶ ἀναλλοιώτων, ἐν συνθέσει δὲ ὑφεστώτων, καὶ οὐκ ἐν μονάσιν ἰδιοσυστάτοις.* Изъ письма его же къ Грамматику, цитуемаго тѣмъ же писателемъ. Ibidem.

[2]) Впрочемъ, въ развитіи и аргументированіи своей теоріи Северъ идетъ не отъ единства естества къ единству дѣйствія, а на оборотъ отъ единства дѣйствія къ единству естества. «Двойство естествъ» онъ отказывается допустить на томъ основаніи, что оно ведетъ къ предположенію двойства дѣйствій, двойство

Такимъ образомъ теорія Севера вращается на особомъ пониманіи человѣческаго естества во Христѣ и на особомъ положеніи того, что̀ онъ показываетъ человѣческимъ естествомъ во Христѣ, при божественномъ.

Сущность ея онъ старался выразить формулами: *μία φύσις θεανδρική* (единое богомужное естество) и *μία θεανδρική ἐνέργεια* (единое богомужное дѣйствіе). Первой изъ этихъ формулъ онъ хотѣлъ выразить единство естества, не смотря на качественное различіе составныхъ частей (божества и человѣчества), объединившихся въ этомъ единомъ естествѣ, второй— единство дѣйствія, служащее съ одной стороны показателемъ единства естества, съ другой—его гарантіей [1]). Та и другая формулы вмѣстѣ должны были служить выраженіемъ того, что въ синтезѣ естествъ преобладающимъ моментомъ служитъ не

---

же дѣйствій необходимо предполагаетъ двойство дѣйствующихъ субъектовъ, а такъ какъ дѣйствующій субъектъ не можетъ быть чѣмъ-то безличнымъ, а непремѣнно долженъ быть лицемъ; то допущеніе двойства естествъ необходимо должно вести къ признанію двойства лицъ, или другими словами—къ несторіанству. Такимъ образомъ онъ требуетъ *единства естества* во имя *единства дѣйствія*, а единства дѣйствія во имя *личности естества*; для него, какъ для истаго монофизита, нѣтъ *естества безличнаго*: *οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτὲ φύσις οὐχ ὑφεςῶτα.*

[1]) Относящееся сюда мѣсто цитовано нами выше; см. стр. 83—84.

Отчасти въ поясненіе, отчасти въ подтвержденіе идеи, соединяемой съ формулами: *μία θεανδρική φύσις* и *μία θεανδρική ἐνέργεια*, Северъ съ одной стороны указываетъ на образъ соединенія души съ тѣломъ въ человѣкѣ, съ другой на фактъ хожденія Спасителя по водамъ. Первымъ примѣромъ онъ пользуется въ томъ же смыслѣ, въ какомъ и Филоксенъ, вторымъ онъ поясняетъ и подтверждаетъ свою мысль такъ: *ποίας οὖν φύσεως ἰδίαν ἐνέργειαν εἴπωμεν τὸ βαδίζειν ἐπὶ τοῦ ὕδατος, ἀποκρινάσθωσαν οἱ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἡμῖν τὰς δύο φύσεις εἰσάγοντες· τῆς θείας; καὶ πῶς θεότητος ἴδιον τὸ σωματικοῖς ἰέναι ποσὶν; ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπίνης; καὶ πῶς οὐκ αλλότριον ἀνθρώπου τὸ ἐπὶ τῆς ὑγρᾶς οὐσίας περιπατεῖν; ὁρᾶς ὁ τας δύο φύσεις ἐπιζητῶν, εἰ τοιαύτην ἐπιγράψεις ἐνέργειαν· τὰς γάρ τὰς φύσεις, ὡς ὁρᾶς διαπέφευγεν. Ἀλλὰ πρόδηλον καὶ οὐδαμῶς ἀμφίβολον, εἰ μή ἑκόντες μεθύομεν ὡς τοῦ θεοῦ λόγου τοῦ δἰ ἡμᾶς σαρκωθέντος, ἑνὸς καὶ ἀμερίςου τυγχάνοντος, ἀμέριςος ὑπάρχει καὶ ἡ ἐνέργεια, καὶ ἴδιον ἦν αὐτοῦ τὸ πεζεύειν ἐπὶ τοῦ ὕδατος, ἐν ταυτῷ τὸ θεοπρεπὲς ἔχων καὶ τὸ ἀνθρώπινον.* Изъ слова на Рождество Христово apud Maium p. 285, apud Gieseler part. 1. p. 16—17.

*двойство* входящихъ въ него частей, не смотря на цѣлостное сохраненіе ихъ въ немъ, а *полное* и безусловное *единство* образовавшагося изъ нихъ субъекта какъ in statu quo, такъ и in actu. Этотъ субъектъ есть монада въ буквальномъ и строгомъ смыслѣ этого слова,—монада какъ по бытію, такъ и по дѣйствію [1]).

Такимъ образомъ, теоріей Севера отбрасывалось изъ теоріи Филоксена все, что оставалось еще въ ней отъ первоначальнаго монофизитства, исправлялось то, что было въ ней неопредѣленнаго и двусмысленнаго и гораздо точнѣе и от-

---

[1]) Хотя Северъ вмѣсто *слiянiя* и *смѣшенiя* человѣчества съ божествомъ во Христѣ по воплощеніи, принимаемаго представителями первоначальнаго монофизитства и ведущаго прямо къ *изчезновенiю* человѣчества въ божествѣ, принимаетъ синтезъ (*σύνθεσις*) того и другого съ сохраненіемъ всѣхъ ихъ существенныхъ свойствъ, но такъ какъ его задача состояла не въ томъ, чтобы выдержать *двойство* (естествъ) *при единствѣ* (лица), а въ томъ, чтобы составить изъ *двойства единство*; то въ этомъ синтезѣ онъ различаетъ *двѣ стороны и одну монаду*; стороны (естества на языкѣ православныхъ) служатъ для него показателями качественнаго различія между божествомъ и человѣчествомъ, обусловленнаго различіемъ ихъ сущности, монада, въ которой онѣ объединяются, является показателемъ фактическаго *единства*, устраняющаго первоначальное, данное *двойство*. Это *единство* такъ полно и совершенно преобладаетъ надъ *различiемъ*, что фактически остается только первое, а второе можетъ быть выдерживаемо только *теоретически*, въ *мысли*, а *не на дѣлѣ*; *Ἰδοὺ τὸ μὲν δύο σκοπεῖν τῇ φαντασίᾳ τοῦ νοῦ μόνον ἐφίεται, διακρίνοντος τὴν διαφορὰν, τὴν ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ*. Въ силу этого Северъ безусловно отвергаетъ представленіе отношенія естествъ и ихъ дѣйствій *по* воплощеніи, принимаемое Львомъ I, какъ разрушающее единство личности Бого-человѣка: *εἰ ὁ λόγος κατεργάζεται τὰ τοῦ λόγου, τὸ δὲ σῶμα ἐκτελεῖ τὰ τοῦ σώματος, καὶ τὸ μὲν διαλάμπει τοῖς θαύμασι, τὸ δὲ τοῖς πάθεσιν ὑποπέπτωκεν* (слова изъ письма Льва I къ Флавіану), *ἡ κοινωνία τῶν μορφῶν σχετική τίς ἐστι, καὶ ὑπογνωμικῆς διαθέσεως, καθὼς ὁ παραπλὴξ ἔφη Νεστόριος. Εἰ δὲ, ὅπερ ἐστὶν ἀληθὲς, ὁ λόγος τὴν σάρκα μετεστοιχείωσεν εἰς τὴν ἑαυτοῦ δόξαν τὲ καὶ ἐνέργειαν, πῶς πάλιν κατὰ τὸν τόμον Λέοντος εἴπωμεν· «φυλάττει γὰρ ἑκατέρα φύσις ἀνελλειπῶς τὴν ἑαυτῆς ἰδιότητα* (изъ того же мѣста);» *φαίνεται γὰρ ἐν πολλαῖς ὁ λόγος μὴ συγχωρῶν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ διὰ τῶν τῆς σαρκὸς ἔρχεσθαι νόμων. Ποῦ γὰρ ἴδιον σώματος βαδίζειν ἐφ᾽ ὕδατος, ἢ μετὰ τὴν ἔκπνευσιν τῇ τρώσει τοῦ δόρατος αἵματος καὶ ὕδατος ἀναβλύζειν πηγήν*. Изъ *λόγος φιλαλήθης* apud Maium p. 286, apud Gieseler. part. 1 p. 16.

четливѣе развивалось то, что было въ ней новаго, особливаго сравнительно съ первоначальнымъ монофизитствомъ. Въ этомъ и состоитъ ея отличіе отъ теоріи Филоксена.

Отличіе же ея, общее ей съ теоріей Филоксена, отъ первоначальнаго монофизитства состоитъ въ томъ, что она прямо и рѣшительно отвергаетъ защищаемыя имъ идеи *иносущія* человѣческаго естества во Христѣ съ нашимъ и *подобосущія*, равно какъ и *единосущія* его съ божественнымъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и принимаемый имъ способъ соединенія естествъ чрезъ *смѣшеніе*, *исчезновеніе* одного естества въ другомъ, и *образованіе третьяго*, представляющаго химическій продуктъ изъ двухъ данныхъ и защищаетъ *единосущіе* его съ общимъ всѣмъ намъ человѣческимъ естествомъ [1]).

Отличіе же ея, опять общее ей съ теоріей Филоксена, отъ православія состоитъ въ томъ, что она различаетъ не между *двумя естествами*, а *между двумя сторонами одного и того же естества*. По ея представленію, Іисусъ Христосъ постоянно и неизмѣнно, и *послѣ* воплощенія столько же, сколько и *предъ* воплощеніемъ *былъ только Богомъ*, но въ совершеніи дѣла искупленія дѣйствовавшимъ иногда *по божески*, иногда *по человѣчески*. Человѣкомъ же, въ истинномъ смыслѣ этого слова, Онъ не былъ ни на одинъ моментъ Своей земной жизни—ни въ то время, когда томился голодомъ и жаждою, ни тогда, какъ проливалъ слезы о Своемъ другѣ Лазарѣ, молился и тужилъ до кроваваго пота въ саду Геѳсиманскомъ, падалъ отъ изнеможенія подъ тяжестью креста, мучился, стра-

---

[1]) *Ἴσμεν γὰρ καὶ ὁμολογοῦμεν, ὡς ἤδη προείρηται, τῶν φύσεων. ἐξ ὧν ἀποῤῥήτως εἷς Χριστὸς συνενήνεκται, καὶ ἰδιότητα καὶ διαφορὰν καὶ ἑτερότητα ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ, καὶ διϊσῶσαν ἀπ' ἀλλήλων τάς φύσεις... τῆς φυσικῆς ἑτερότητος καὶ διαφορᾶς μὴ σβεσθείσης διὰ τὸ ἀσύγχυτον τῆς ἑνώσεως.* Изъ письма къ Іоанну грамматику lib. II. c. I. apud Maium p. 138 ap. Gieseler. part. 1 p. 13—14. Ср. также отрывокъ изъ VIII кн. Севера къ Фелициссиму apud Maium p. 9, apud Gieseler part. 1 p. 20, и изъ письма къ Сергію грамматику apud Maium p. 138, apud Gieseler part. 1 p. 21—22.

далъ и умиралъ на крестѣ. Во всѣ эти минуты Онъ былъ, какъ и всегда, только Богомъ, дѣйствовавшимъ по человѣчески.

Отсюда видно, какое глубокое внутреннее различіе раздѣляетъ теорію Севера съ православнымъ воззрѣніемъ и какое внутреннее согласіе соединяетъ ее съ первоначальнымъ монофизитствомъ. Въ той и другой человѣческое естество во Христѣ при божественномъ представляется одинаково пассивно: все различіе состоитъ въ томъ, что, по представленію первоначальной монофизитской теоріи, оно являлось *состояніемъ* божественнаго естества, а по представленію послѣдней ея *органомъ*, или *орудіемъ*. При такомъ представленіи роли человѣческаго естества, признаніе его *единосущія* съ общимъ намъ человѣческимъ естествомъ, очевидно, являлось въ послѣдней теоріи моментомъ весьма несущественнымъ: оно установляло лишь *внѣшнее*, *формальное* различіе между ею и первоначальною теоріею, не препятствуя ихъ внутреннему согласію. Все различіе сводилось въ существѣ дѣла къ способу, которымъ та и другая теорія думала *получить единство изъ двойства*, и состояло въ томъ, что первая надѣялась получить это единство *посредствомъ ассимиляціи сущностей*, установлявшихъ *качественное* различіе между божественнымъ и человѣческимъ естествами, а вмѣстѣ съ нимъ и *качественное двойство*, а послѣдняя—*посредствомъ ассимиляціи дѣйствій*, установлявшихъ *потенціальное* различіе и таковое же *двойство*.

Съ точки зрѣнія перваго направленія человѣческое естество во Христѣ не должно идти въ расчетъ при божественномъ потому, что оно перестаетъ быть человѣческимъ *чрезъ уподобленіе божественному по сущности*. Съ точки зрѣнія второго направленія оно не должно идти въ счетъ потому, что его роль ограничивается *простымъ совмѣстнымъ существованіемъ при божественномъ* (въ указанномъ смыслѣ), которое одно проявляется in actu. Отсюда отвращеніе представителей того и другого направленія *къ счисленію естествъ*. Это счисленіе,

по ихъ мнѣнію, должно неизбѣжно вести къ самоипостасности счисляемыхъ предметовъ: πᾶς ἀριθμὸς ἰδιοσυστάτων πραγμάτων ἐστὶ δηλωτικὸς, говоритъ Северъ [1]).

Въ конечномъ же результатѣ, получаемомъ чрезъ ту и другую ассимиляцію для человѣческаго естества во Христѣ, то и другое направленіе сходились: это естество для того и другого направленія переставало быть *естествомъ* въ томъ смыслѣ, въ какомъ они принимали естество божественное,—для перваго—въ самомъ его существованіи, какъ *истинно* человѣческаго, для втораго—въ *активномъ* обнаруженіи, какъ таковаго же.

Это внутреннее согласіе обѣихъ монофизитскихъ теорій и разногласіе ихъ съ православнымъ воззрѣніемъ особенно рельефно выдается на вопросахъ о человѣческой душѣ Іисуса Христа.

Монофизиты первоначальнаго направленія вовсе не касаются вопроса о человѣческой душѣ Іисусѣ Христа. Говоря о Его человѣчествѣ, они говорятъ только о Его *плоти*, разумѣя подъ нею совокупность ея физическихъ свойствъ. Это и естественно: установляя *физическую ассимиляцію* естествъ, они, конечно, должны были заботиться прежде всего объ устраненіи препятствій, представляемыхъ этой ассимиляціи тою стороной, которая менѣе всего способна къ ней по радикальной противоположности своихъ свойствъ: каковою, очевидно, была *плотская*, а не духовная сторона человѣчества Христова. Устраненіе *единосущія* плоти Христовой съ нашею являлось такимъ образомъ постулятомъ этого направленія, коренившимся въ самомъ существѣ его.

Представители втораго направленія, принимавшіе *единосущіе* человѣческаго естества во Христѣ съ нашимъ, и, слѣдовательно, отвергавшіе *физическую* ассимиляцію человѣческой плоти съ божественнымъ естествомъ, а вмѣсто нея пытавшіеся установить *ассимиляцію потенціальную*, естественно

---

[1]) Apud Maium, p. 62 a. и 278 b.

должны были обращать больше вниманія на духовную сторону человѣческаго естества во Христѣ, чѣмъ представители перваго направленія, такъ какъ потенціальная ассимиляція возможна была въ сферѣ *дѣйствія*, а не въ сферѣ *состоянія*, т. е. между двумя силами, способными къ дѣйствію, а не между двумя величинами, предназначенными только къ физическому слитію. На дѣлѣ же представители втораго направленія занимаются духовной стороной человѣчества Христова весьма немного, и притомъ съ исключительною цѣлію—устранить представляемыя ею препятствія къ удовлетворительному разрѣшенію предположенной себѣ задачи. Самъ Северъ ограничивается, относительно духовной стороны человѣческаго естества во Христѣ, признаніемъ ея существенныхъ свойствъ, не входя въ ближайшее ихъ опредѣленіе. Нѣкоторое исключеніе дѣлаетъ онъ, по весьма понятной причинѣ, для человѣческой *воли* Іисуса Христа. На этомъ пунктѣ онъ пытается установить различіе между своей теоріей и теоріей первоначальнаго монофизитства. Монофизиты перваго направленія, признавая единое естество въ Іисусѣ Христѣ *качественно*, естественно должны были признавать въ Немъ и *единую волю* въ томъ же смыслѣ. Но Северъ, различающій двѣ стороны *въ единомъ естествѣ* по воплощеніи, сообразно съ тѣмъ различаетъ *двѣ* стороны и въ *единой волѣ*. Но эти двѣ стороны одной и той же воли столь же мало вносятъ различія въ единую волю, сколько и двѣ стороны одного и того же естества въ единое естество. Это различіе фактически ничѣмъ не выражается. Такимъ образомъ, дѣйствительное *двойство волей* Северъ столь же мало расположенъ допустить, сколько и *двойство естествъ*, и въ этомъ отношеніи опять сходится съ представителями первональнаго монофизитства.

Нагляднымъ же доказательствомъ полнѣйшаго внутренняго согласія между обѣими монофизитскими теоріями служитъ тотъ фактъ, что и второе направленіе кончило тѣмъ же, чѣмъ и первое, т. е. *полнымъ отрицаніемъ всякаго различія между*

*естествами.* Это сдѣлалъ риторъ Стефанъ Ніовисъ, принадлежавшій къ числу послѣдователей Севера. Онъ находилъ— и весьма справедливо — что, принимая въ свою теорію моментъ *различія* между божественнымъ и человѣческимъ естествами во Христѣ *по* воплощеніи и отвергая *двойство* естествъ, Северъ поступаетъ не послѣдовательно. Одно изъ двухъ,— разсуждалъ монофизитъ-философъ,—если принимать *различіе* въ синтезѣ естествъ *по* воплощеніи, то необходимо *раздѣлять естества и считать* ихъ, а если не раздѣлять и не считать то необходимо устранить *всякое различіе* [1]). И въ силу этого разсужденія философъ-монофизитъ возвратился къ теоріи первоначальнаго монофизитства, какъ болѣе послѣдовательной.

Такимъ образомъ и это направленіе, хотя и другимъ путемъ, пришло къ тому же конечному результату, къ которому пришло и первое, т. е. къ полному отрицанію въ Іисусѣ Христѣ естества человѣческаго, какъ *особаго нѣчто* при божественномъ.

Но довольно. Духъ и характеръ монофизитства и его отличительныя особенности сравнительно съ православіемъ, надѣемся, достаточно выяснились изъ сдѣланнаго нами бѣглаго очерка его развитія. Остается для полноты этого очерка сказать нѣсколько словъ о монофелитствѣ и его отношеніи къ монофизитству и православію.

Принятіе *единаго естества* во Христѣ должно было неизбѣжно вести къ принятію *единой воли* и *единаго дѣйствія*, и такимъ образомъ монофелитство должно было явиться, какъ прямой логическій выводъ изъ посылокъ монофизитства. И оно дѣйствительно явилось въ качествѣ такого вывода въ теоріи отношеній божественнаго и человѣческаго во Христѣ,

---

[1]) Assemani t. II p. 31—33. Сн. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. II Period II Kapit. 1, 2 и Dorner, Entwickelungsgechichte der Lehre von der Person Christi Th. II. Period II Epoche 1. Abschnit I—II.

развитой Северомъ: человѣческая воля по этой теоріи, какъ мы видѣли, составила одну изъ сторонъ божественной воли, въ которой она de facto совершенно терялась. Но монофелитство, въ качествѣ сначала особаго церковнаго мнѣнія, а потомъ въ качествѣ особой церковной фракціи, явилось позднѣе, и исторически было продуктомъ церковной политики византійскаго двора, который думалъ создать въ немъ средство къ соглашенію діофизитовъ, или православныхъ съ монофизитами (чѣмъ тоже доказывается близкое родство монофелитства съ монофизитствомъ). По мысли императора Ираклія и его помощниковъ Сергія Константинопольскаго и Кира Александрійскаго, оно долженствовало быть своего рода «формулой согласія», на принятіи которой долженствовало устроиться церковное возсоединеніе между монофизитами и діофизитами. Оставаясь при своемъ мнѣніи о единствѣ или двойствѣ естествъ во Христѣ, тѣ и другіе должны были церковно-соединиться на принятіи единства «хотѣнія» (ἓν καὶ μόνον θέλημα). Такова была основная идея обнародованнаго въ 638 г. знаменитаго Ἔκθεσις, изъ котораго христіанскій міръ долженъ былъ оффиціально узнать объ уніи между монофизитами и діофизитами, конфиденціально подготовлявшейся главными дѣятелями еще съ 622 г. [1]). Унія не состоялась потому, что

[1]) Въ этомъ году императоръ Ираклій во время похода своего противъ персовъ чрезъ Арменію имѣлъ разговоръ о средствахъ къ возсоединенію армянскихъ монофизитовъ съ православною церковію съ тогдашнимъ ихъ главою, нѣкіимъ Павломъ, и какъ на удобное къ тому средство указалъ на формулу μία ἐνέργεια. Повидимому, императору не удалось заинтересовать своего собесѣдника въ своемъ уніональномъ проэктѣ. Но въ дальнѣйшихъ своихъ попыткахъ онъ былъ счастливѣе. Мало по малу ему удалось привлечь къ своему проэкту Кира, епископа Фазискаго (въ Колхидѣ), Аѳанасія, патріарха сирскихъ яковитовъ (въ 626 г.), Ѳеодора, епископа Фаранскаго (въ Аравіи) и самого папу Гонорія. Сергій, патріархъ Константинопольскій (610 — 639) былъ давно уже на его сторонѣ. По весьма вѣроятному предположенію нѣкоторыхъ ученыхъ, ему принадлежала и самая иниціатива этого проэкта. Для вящшаго обезпеченія успѣха рѣшено было занять всѣ патріаршіе престолы его сторонниками. И дѣй-

коварная западня, приготовленная діофизитамъ въ этомъ пресловутомъ документѣ, была понята еще до обнародованія его св. Софроніемъ Іерусалимскимъ, св. Максимомъ исповѣдникомъ, папою Мартиномъ и другими ревнителями православія. Въ результатѣ ея остались лишь—новое слово—(μονοθελῖται)

---

ствительно Киръ Фазисскій былъ возведенъ въ 630 г. на патріаршій престолъ Александріи, а Аѳанасій сдѣланъ патріархомъ Антіохійскимъ и такимъ образомъ всѣ патріаршіе престолы, за исключеніемъ Іерусалимскаго, были пріобрѣтены для проэкта. Началось его осуществленіе. Киръ Александрійскій, при содѣйствіи Ѳеодора Фаранскаго, сдѣлалъ первый, довольно удачный, опытъ его осуществленія тѣмъ, что привлекъ къ уніи съ церковію одну изъ монофизитскихъ партій въ Александріи, именно партію Ѳеодосіанъ, на основаніи особой формулы согласія, состоявшей изъ 9 главъ, сущность которыхъ заключалась въ слѣдующемъ положеніи: *καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριςὸν καὶ Υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ ἐνεργείᾳ, πᾶσα γὰρ θεία τε καὶ ἀνθρωπίνη ἐνέργεια ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου λόγου προήρχετο.* Велика была радость въ Константинополѣ, когда было получено извѣстіе объ этомъ успѣхѣ Кира, и Сергій спѣшилъ подѣлиться ею съ своимъ главнымъ союзникомъ, папою Гоноріемъ. Но въ самомъ же началѣ эта радость омрачена была энергическимъ протестомъ противъ проэкта со стороны двухъ иноковъ, пользовавшихся громадною извѣстностью и авторитетомъ, благодаря своему благочестію и учености, именно—Софронія и Максима. Софроній на колѣняхъ со слезами умолялъ Кира не обнародовать своихъ *ἐφαλαία*, предсказывая имъ самую прискорбную судьбу, и, когда его мольбы не были услышаны, поспѣшилъ въ Константинополь съ подобными же къ Сергію. Вмѣсто исполненія его просьбъ здѣсь сдѣлали его патрархомъ Іерусалимскимъ, въ видахъ, конечно, купить этой цѣной если не его содѣйствіе, то, по крайней мѣрѣ молчаніе. Но св. Софроній оказался неподкупнымъ и продолжалъ энергически дѣйствовать противъ проэкта—писалъ письма къ Сергію, къ Гонорію и др. сторонникамъ проэкта, собиралъ соборы, составлялъ трактаты и противъ вышеизложеннаго положенія Кира доказывалъ, что *λόγος σαρκωθεὶς καὶ τὰ ἑκατέρας φυσικῶς εἰργάζετο, κατὰ τὴν ἑκατέρᾳ προσοῦσαν οὐσιώδη ποιότητα ἢ καὶ φυσικὴν ἰδιότητα.* Такъ какъ св. Софроній вооружался главнымъ образомъ противъ формулы *μία ἐνέργεια*, то, по совѣту Сергія, императоръ Ираклій обнародовалъ въ 638 г. *ἔκθεσις* въ которомъ запрещалось отнынѣ употреблять термины *μία ἐνέργεια* и *δύο ἐνέργιαι*, на томъ основаніи, что еретики могутъ ими злоупотреблять, а повелѣвалось употреблять формулу *ἓν θέλημα*. Документы, относящіеся къ исторіи монофелитскихъ споровъ, собраны у Манси t. X—XI и Гардуина t. III, а ученую обработку ихъ можно найти между прочимъ у Комбефиза въ его Historia haeresis Monothelitarum. Parisiis 1648, у Гефеле въ III томѣ его Conciliengeschichte и во всѣхъ церковныхъ исторіяхъ.

для обозначенія новой ереси, обширная богословская литература, въ которой осязательно выяснено было внутреннее родство монооелитства съ монофизитствомъ и, наконецъ, вѣроопредѣленіе VI вселенскаго собора 680 г., которое положило конецъ 50-ти лѣтнему періоду борьбы діоѳелитовъ съ монооелитами и однажды навсегда формулировало ученіе православной церкви о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ во Христѣ, въ полной гармоніи съ вѣроопредѣленіемъ IV вселенскаго собора о двухъ естествахъ.

Этихъ немногихъ словъ вполнѣ достаточно для характеристики отношенія монооелитства къ монофизитству и православію. Оно—плоть отъ плоти и кость отъ костей монофизитства и столь же противно и враждебно православію, какъ и это послѣднее. Теперь приступимъ къ опредѣленію отношенія разсматриваемаго нами «Изложенія» къ православію и монофизитству, на основаніи выяснившихся доселѣ внутреннихъ признаковъ того и другаго. Эти признаки сводятся, какъ мы видѣли, къ тремъ главнымъ пунктамъ. Оба воззрѣнія отличаются одно отъ другаго а) исходной точкой, б) задачей и в) основной тенденціей.

Исходной точкой православнаго воззрѣнія служила *идея лица*, монофизитскаго—*идея божественнаго естества.*

Задачей православнаго воззрѣнія было *охраненіе реальности и цѣлостности обоихъ естествъ, объединенныхъ въ лицѣ Богочеловѣка*, какъ въ цѣломъ, такъ и во всѣхъ ихъ существенныхъ составныхъ частяхъ и свойствахъ и не только in statu quo, но и in actu.

Задачей монофизитскаго воззрѣнія служило *установленіе единства лица—естества изъ двухъ естествъ.*

То и другое и въ православныхъ и монофизитскихъ вѣроизложеніяхъ наглядно выражалось въ противоположныхъ направленіяхъ или теченіяхъ мысли—*въ первомъ, отъ единства къ двойству*, а во второмъ, *отъ двойства къ единству.* Эти два противоположныя направленія выражаютъ собою двѣ про-

тивоположныя тенденціи, характеризующія собою оба воззрѣнія.

Такъ какъ эти тенденціи составляютъ аріаднину нить въ лабиринтѣ, въ которомѣ встрѣчаются и взаимно переплетаются оба воззрѣнія, то, приступая къ анализу «Изложенія» по внутреннимъ признакамъ, мы за нее прежде всего и ухватимся и постепенно будемъ добираться до клубка, съ которымъ она соединена.

Итакъ, въ какомъ направленіи движется мысль автора «Изложенія»: *отъ единства ли къ двойству*, или *отъ двойства къ единству?*

Первое направленіе выражается формулой: *хотя одинъ* (Іисусъ Христосъ, какъ лице), *но два* (естества), *двѣ* (воли) *и два* (дѣйствія).

Второе выражается въ формулѣ: *хотя два* (естества), *но одинъ* (Іисусъ Христосъ какъ лице-естество), *одна* (воля), *одно* (дѣйствіе).

Которую же изъ этихъ двухъ формулъ избираетъ авторъ для выраженія общаго направленія, или движенія своей мысли?

Несомнѣнно вторую. Это доказывается конструкціей почти каждаго изъ его отдѣльныхъ положеній, относящихся къ Лицу Іисуса Христа.

| | |
|---|---|
| Такъ наприм.: *относительно естествъ* онъ выражается: | Формула Халкидонскаго собора: |
| *хотя* Іисусъ Христосъ есть плоть и безплотный, — плоть по человѣчеству, которое Онъ воспріялъ и безплотный по божеству, которое имѣлъ; *но* не иной и иной еще, а *единое существо, и единое лице изъ двухъ естествъ*, во единомъ | *хотя* Іисусъ Христосъ есть единъ и Тотъ же Сынъ, Господь, Единородный, *но въ двухъ естествахъ* неслитно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно познаваемый, никако же различію двухъ естествъ потребляему соединеніемъ, паче |

Iисусѣ Христѣ соединенныхъ несмѣснымъ и нераздѣльнымъ соединеніемъ».

*Относительно воль*:

«*Хотя* воля была по разнымъ временамъ иная,—*иногда Божеская*, когда хотѣлъ Онъ являть силу Божескую, и *иногда человѣческая*, когда хотѣлъ показывать смиреніе человѣческое; *но* симъ отнюдь не показывается противоборство (воли), а только *самостоятельность*».

*Относительно дѣйствій*:

«*хотя* вѣруемъ, что и дѣйствіе въ соединеніи также было *Божеское* и *человѣческое;* но не приписываемъ высшихъ дѣйствій одному божеству безъ плоти, ни низшихъ одному человѣчеству, взятому отдѣльно отъ божества».

же сохраняему свойству коегождо естества.

Формула VI вселен. собора: *хотя* въ Одномъ и Томъ же Iисусѣ Христѣ, *но двѣ естественныя воли или хотѣнія*,

и *два естественныя дѣйствія* неразлучно, неизмѣнно, нераздѣльно, неслiянно, по ученію святыхъ отецъ нашихъ такожде проповѣдуемъ».

Та же тенденція выражается: а) въ тщательномъ избѣганіи выраженій *два*, *двѣ*, *въ двухъ* и проч; б) въ употребленіи словъ: *воля и дѣйствіе въ единственномъ числѣ*; в) въ параллелизмахъ «дѣяній смотрѣнія отъ начала до конца» (здѣсь авторъ постоянно и неизмѣнно употребляетъ такую формулу: *хотя человѣкъ*, *но Богъ*: напр. *хотя* Онъ зачатъ, *какъ человѣкъ*, но отъ Духа Святаго, *яко Богъ*... (*хотя*) бѣжалъ отъ Ирода, какъ человѣкъ, (*но*) отгналъ заблужденіе идоловъ отъ Египта, *какъ Богъ* и проч.), и наконецъ г) въ неоднократныхъ повтореніяхъ извѣстнаго монофизитскаго положенія, что

*послѣ соединенія естествъ не можетъ уже быть рѣчи объ ихъ двойствѣ или раздѣленіи* [1]).

Но мы должны сознаться, что эта тенденція, какъ бы она рельефно ни была выражена, сама по себѣ еще не рѣшаетъ вопроса о характерѣ «Исповѣданія». Формулы, въ которыхъ она выражается, встрѣчаются и въ православныхъ вѣроизложеніяхъ, когда онѣ имѣютъ цѣлью доказать *единство лица Богочеловѣка, не смотря на двойство естествъ*: тогда онѣ обыкновенно употребляютъ для выраженія своей мысли формулу: *хотя два* (естества), *но одно* (лице). Различіе въ подобныхъ случаяхъ между православными и монофизитскими вѣроизложеніями состоитъ въ томъ, что, въ первыхъ во всѣхъ такихъ случаяхъ подразумѣвается мысленно формула Халкидонскаго собора, т. е. всегда *предполагается, какъ само собою разумѣющееся*, что *хотя одно Лице, но въ двухъ естествахъ*; между тѣмъ какъ въ монофизитскихъ вѣроизложеніяхъ, во всѣхъ указанныхъ случаяхъ, не допускается *и мысли о какомъ либо дѣйствительномъ двойствѣ*, а напротивъ всѣ усилія автора бываютъ обыкновенно направлены на то, чтобы какъ можно скорѣе и какъ можно полнѣе превратить это двойство въ единство. Но чтобы доказать, что въ томъ, или другомъ исповѣданіи указанная формула обозначаетъ собою монофизитскую, а не православную тенденцію, нужно сначала доказать, что она находится въ тѣсной, внутренней связи съ исходной точкой исповѣданія и его задачей, т. е. доказать, что исходная точка и задача исповѣданія—монофизитскія, и

---

[1]) «Соединеніе, по словамъ св. учителей, устранило всякую двойственность раздѣленія». *Первое изложеніе*, стр. 138.

«Не отличаемъ въ Немъ (Іисусѣ Христѣ) инаго и инаго... потому что по соединеніи уничтожилось уже двойство». *Тамъ же*, стр. 146.

«Если апостолъ подразумѣвалъ раздѣленіе на человѣчество и божество, то ему надлежало бы сказать: *Богъ Слово вчера, а Іисусъ Христосъ днесь*. Но никогда не показываютъ намъ какого либо вида раздѣленія по соединеніи ни апостолы, ни учители церкви». *Тамъ же*, стр. 147.

что указанная тенденція служитъ лишь внѣшнимъ, нагляднымъ ихъ выраженіемъ и признакомъ. И такъ —

Что служитъ исходною точкою «Изложенія»—идея ли лица въ смыслѣ православномъ, или идея естества—лица въ смыслѣ монофизитскомъ, или другими словами: только божественнаго Лица?

Идея Божественнаго Лица. Это доказывается тѣми неослабными усиліями, съ какими авторъ старается выдержать эту идею во всей ея абсолютной чистотѣ и неприкосновенности,—усиліями, выражающимися въ постоянныхъ повтореніяхъ, что хотя единое изъ трехъ божественныхъ лицъ и сошло на землю, но не разлучилось и съ небомъ, хотя приняло плоть, но осталось и безплотнымъ, словомъ,—что Оно осталось абсолютно тѣмъ же самымъ, чѣмъ и было, тѣмъ же божественнымъ Лицемъ-естествомъ, такъ какъ воплощеніе ничего у Него не убавило и ничего къ Нему не прибавило,—что́ могло бы количественно или качественно измѣнить внутреннія отношенія Лицъ Св. Троицы.

Какъ понимаетъ свою задачу авторъ «Изложенія»? Имѣетъ ли онъ цѣлію охранять реальность и цѣлостность обоихъ естествъ, объединившихся въ Лицѣ Богочеловѣка, какъ въ цѣломъ, такъ и во всѣхъ ихъ существенныхъ составныхъ частяхъ и свойствахъ и не только in statu quo, но и in actu,—какъ понимаютъ свою задачу православныя вѣроизложенія, или направляетъ всѣ свои усилія къ тому, чтобы, во чтобы то ни стало, установить единство естества изъ данныхъ двухъ естествъ, какъ это ставятъ своей задачей монофизитскія вѣроизложенія?

По нашему мнѣнію, онъ понимаетъ ее въ этомъ послѣднемъ смыслѣ. Вездѣ въ своемъ «Изложеніи», гдѣ приходится ему говорить о естествахъ, воляхъ и дѣйствіяхъ въ Іисусѣ Христѣ, онъ признаетъ множественность, или, точнѣе сказать,—не единичность ихъ (выраженій, которыя можно было истолковать *о двойственности*, онъ тщательно избѣгаетъ, го-

воря объ этомъ предметѣ), какъ нѣчто данное фактически, но не для того, чтобы удержать это данное, но для того, чтобы какъ можно скорѣе и полнѣе превратить оное въ единство. Это единство постоянно стоитъ предъ его мыслью, какъ неизвѣстная величина, искомое X, которое онъ долженъ отыскать при помощи двухъ данныхъ, или извѣстныхъ величинъ. Такъ, напр., говоря о соединеніи естествъ въ Іисусѣ Христѣ, авторъ ставитъ три вопроса: а) что было въ актѣ соединенія? б) что сдѣлалось послѣ акта соединенія? и в) какъ сдѣлалось?

На первый изъ этихъ вопросовъ онъ отвѣчаетъ: въ актѣ соединенія были: «безгрѣшное и чистое естество Божіе» и «наше грѣховное и тлѣнное естество—душа, умъ и тѣло».

На вторый: послѣ акта соединенія «содѣлалось единое существо и единое лице изъ двухъ естествъ».

На вопросъ о томъ, какъ содѣлалось? отвѣчаетъ: «пріявъ отъ Нея (Дѣвы Маріи) наше грѣховное и тлѣнное естество, душу, умъ и тѣло, смѣшавъ, соединилъ съ безгрѣшнымъ и чистымъ естествомъ Своимъ и содѣлался единымъ съ ними нераздѣльнымъ, не премѣнивъ естества тѣла въ безтѣлесность, а только грѣховное тѣло содѣлавъ безгрѣшнымъ, и тлѣнное нетлѣннымъ, и смертное безсмертнымъ».

Очевидно, здѣсь мысль автора отправляется отъ факта двухъ естествъ, какъ данныхъ, и направляется чрезъ фактъ ихъ соединенія къ результату этого соединенія. Первые два факта служатъ для него двумя данными, или извѣстными величинами, на основаніи которыхъ онъ пытается отыскать третью неизвѣстную, составляющую для него искомое X, что̀ и составляетъ его задачу.

Такимъ образомъ, относительно соединенія естествъ авторъ понимаетъ свою задачу, какъ монофизитъ. Мало того, онъ и разрѣшаетъ ее, какъ монофизитъ. Искомое единство естества онъ надѣется получить чрезъ превращеніе «грѣховнаго тѣла въ безгрѣшное, тлѣннаго въ нетлѣнное и смерт-

наго въ безсмертное». И такъ какъ это превращеніе совершается въ самый же моментъ соединенія естествъ, то, очевидно, авторъ рѣшаетъ свою задачу такъ же точно, какъ рѣшали ее монофизиты перваго направленія, т. е. пытается получить искомое единство естества путемъ возможнаго уподобленія человѣческаго естества Божественному по сущности.

Замѣчательно, что нашъ авторъ и аргументируетъ въ пользу найденнаго имъ единства естества по монофизитски. «Слово, по его представленію, не въ тѣло вселилось, а *отѣлесилось* (точно приняло не тѣло, а только какую-то тѣлесную окраску, или другими словами: точно тѣло было при немъ въ родѣ предиката, или сказуемаго нри подлежащемъ)... пріявъ тѣло отъ состава Адамова въ новое смѣшеніе и чудное сочетаніе, выше всякаго примѣра и сравненія (химическая ассимиляція сущностей по представленію первоначальныхъ монофизитовъ [1])... Наконецъ, тоже возваніе къ божественному всемогуществу, какъ къ послѣднему основанію аргументаціи и тоже сравненіе съ способомъ соединенія души съ тѣломъ. («Божественной силѣ нѣтъ ничего не возможнаго. Ибо если душа и тѣло суть твореніе Божіе, и изъ сихъ двухъ супротивныхъ можетъ быть одно естество... то какъ не возможно всесильному естеству Божію содѣлаться плотію и остаться безплотнымъ?»).

Такъ же точно авторъ понимаетъ и разрѣшаеиъ свою задачу и относительно воль и дѣйствій. Здѣсь онъ даже болѣе остороженъ и уклончивъ относительно формулированія исходнаго пункта для своей мысли. Тамъ онъ по крайней мѣрѣ не затрудняется прямо признать двойство естествъ до соединенія, отправляясь отъ этого двойства къ отысканію и уста-

---

[1]) Эта мысль у нашего автора еще яснѣе выражена въ первомъ «Изложеніи»; здѣсь онъ буквально говоритъ: «плоть и безплотное растворяются и съединяются неисповѣдимо». Стр. 150.

новленію единства, а здѣсь не рѣшается уже открыто выступить съ заявленіемъ двойства воль и дѣйствій даже и въ видахъ превращенія этого двойства въ единство: нѣтъ, здѣсь онъ находитъ достаточнымъ выйти изъ различенія въ *волѣ* сторонъ божественной и человѣческой и спѣшитъ эти стороны объединить *въ единой самовластной волѣ Божества и въ единомъ дѣйствіи*, какъ это дѣлалъ Северъ, глава монофизитовъ втораго направленія.

Аргументація здѣсь тоже монофизитская. Въ заботливыхъ усиліяхъ доказать единство воли Сына съ Отцемъ, съ цѣлію доказать единство воли Сына слышится монофизитское опасеніе за цѣлостность Троицы, или опасеніе того, какъ бы не превратить Троицу въ четверицу. Тоже опасеніе слышится въ усиліяхъ основать единство дѣйствій на единствѣ Лица.

Вопросъ о томъ, къ которому изъ двухъ вышеохарактеризованныхъ направленій монофизитства и въ какой мѣрѣ примыкаетъ авторъ въ своемъ «Изложеніи» мы устраняемъ изъ своего изслѣдованія, хотя разрѣшить его было бы не трудно. Для нашей цѣли вполнѣ достаточно выяснить внутреннее родство воззрѣнія, развиваемаго и защищаемаго авторомъ съ монофизитскимъ воззрѣніемъ вообще. Это родство, надѣемся, достаточно выяснено и доказано въ нашемъ изложеніи. Оно состоитъ: а) въ единствѣ исходной точки, б) задачи и в) основной тенденціи.

При существованіи же родства на этихъ трехъ пунктахъ, все остальное, что̀ не стоитъ въ прямой гармоніи съ этими тремя пунктами, должно быть признано чуждымъ основному воззрѣнію, проводимому въ «Изложеніи» и введеннымъ въ него для постороннихъ, уніональныхъ цѣлей. Этотъ общій отвѣтъ освобождаетъ насъ отъ необходимости разъяснять смыслъ каждой отдѣльной диверсіи въ сторону отъ прямаго направленія мысли въ «Изложеніи», съ цѣлію запутать ея слѣдъ и замаскировать истинный характеръ «Изложенія».

На основаніи всего вышеизложеннаго, мы можемъ формулировать окончательный выводъ нашъ о характерѣ «Изложенія» такимъ образомъ: «разсматриваемое со стороны внутреннихъ признаковъ «Изложеніе вѣры Армянскія церкви» должно быть признано состоящимъ въ тѣсной, родственной связи съ вѣроизложеніями монофизитскими и вмѣстѣ съ ними противнымъ и враждебнымъ вѣроизложеніямъ православнымъ».

Вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшается вопросъ и о томъ, которая изъ двухъ половинъ, на которыя распадается «Изложеніе» по внѣшнимъ признакамъ, должна считаться за основную, и которая за случайную и приставную, православная, или монофизитская? Такъ какъ съ одной стороны внѣшніе признаки монофизитскаго и православнаго воззрѣнія генетически развились изъ внутреннихъ признаковъ того и другаго, и такъ какъ по внутреннимъ признакамъ разсматриваемое нами «Изложеніе» солидарно не съ православіемъ, а съ монофизитствомъ, то за основную половину должна быть признана та половина, которая согласна съ монофизитствомъ, согласная же съ православіемъ должна быть признана за случайную, приставную, введенную для посторонних цѣлей.

Косвенными же доказательствами того, что мы правильно представляемъ себѣ отношеніе между двумя указанными половинами и, слѣдовательно, вѣрно опредѣляемъ общій характеръ «Изложенія» служатъ слѣдующія обстоятельства:

1) Эта половина излагается авторомъ въ своемъ произведеніи, какъ заключающая въ себѣ ученіе Армянской церкви, а вторая, согласная съ православіемъ, вводится лишь для заявленія ея (мнимаго) согласія съ первою.

2) Основныя положенія этой половины были защищаемы авторомъ (искренно или не искренно, это все равно), какъ положенія, принимаемыя Армянскою церковію, на двухъ торжественныхъ диспутахъ его съ Θеоріаномъ, опровергавшимъ эти положенія и доказывавшимъ ихъ несогласіе съ ученіемъ православной церкви.

3) Основныя положенія этой половины, защищаемыя авторомъ противъ Ѳеоріана, были признаны за положенія, принимаемыя Армянскою церковію, всѣми присутствовавшими на диспутѣ епископами и другими духовными лицами этой церкви.

4) Эти положенія были признаны за согласныя съ ученіемъ своей церкви сирскими монофизитами, о полномъ согласіи съ которыми авторъ свидѣтельствовалъ неоднократно въ своихъ переговорахъ съ представителями Восточной церкви о возсоединеніи и фактически подтвердилъ это тѣмъ, что не только оффиціально завязалъ сношеніе съ сирскимъ патріархомъ по предмету этихъ переговоровъ, но и поставилъ свое согласіе на извѣстный исходъ этихъ переговоровъ въ зависимость отъ согласія этого патріарха и представляемой имъ церкви.

5) Тѣсная, внутренняя связь этой именно половины съ пространнымъ символомъ Армянской церкви, который г. Каспари совершенно справедливо называетъ неразвитымъ монофизитскимъ [1]).

Въ виду всѣхъ этихъ, и прямыхъ и косвенныхъ доказательствъ полной солидарности «Изложенія» съ вѣроизложеніями монофизитскими, нужно ли еще возвращаться къ положеніямъ нашего автора, изложеннымъ нами въ началѣ IV главы и спеціально формулировать на нихъ свои отвѣты? Предоставимъ защитникамъ этихъ положеній самимъ ихъ формулировать, а сами перейдемъ къ обрядовой части его «Изложенія.»

---

[1]) Quellen. II. S. 46.

## ГЛАВА VI.

## Б. ОБРЯДОВАЯ ЧАСТЬ «ИЗЛОЖЕНІЯ».

### Связь обрядовыхъ разностей Армянской церкви съ исторіей и догматикой монофизитства.

Общая точка зрѣнія на обрядовыя разности между церквами вообще и наша точка зрѣнія на обрядовыя разности Армянской церкви въ частности. Разности относительно 1) священнаго хлѣба, 2) чаши крови Господней, 3) празднованія рождества Христова и крещенія, 4) трисвятаго славословія, 5) знаменія св. креста, 6) иконъ Спасителя и святыхъ Его и 7) поста, именуемаго Арачаворкъ. Въ чемъ состоятъ эти разности и имѣютъ ли они и какую именно связь съ исторіей и догматикой монофизитства?
Общее заключеніе о характерѣ этой части Изложенія.

---

Вторая часть разсматриваемаго нами «Изложенія» трактуетъ о «церковныхъ преданіяхъ», или, что́-тоже, объ обрядовыхъ разностяхъ Армянской церкви сравнительно съ Православною. Относительно этого рода разностей въ междуцерковной практикѣ установилась точка зрѣнія, отличная отъ той, съ которой принято разсматривать разности догматическія,—именно: тѣ только обрядовыя разности условлено считать препятствіемъ къ сближенію церквей, которыя находятся въ тѣсной связи съ погрѣшительными догматами, на всѣ же прочія смотрѣть какъ на безразличныя (ἀδιάφορα). Этой же точки зрѣнія и мы будемъ держаться въ своемъ изслѣдованіи объ обрядовыхъ разностяхъ Армянской церкви въ частности и согласно съ нею относительно ихъ будемъ ставить и рѣшать лишь два вопроса: а) въ чемъ состоятъ разности между Православной и Армянской церквами «въ церковныхъ преданіяхъ» и б) имѣютъ ли и какую именно связь

«особливыя преданія» Армянской церкви съ исторіей и догматикой монофизитства?

Относительно количества «преданій» мы ограничимся лишь тѣми, которыя перечисляются въ разсматриваемомъ нами «Изложеніи». Здѣсь перечисляются слѣдующія семь особливыхъ преданій Армянской церкви: 1) о священномъ хлѣбѣ, 2) о чашѣ крови Господней, 3) о празднованіи Рождества и Крещенія, 4) о трисвятомъ славословіи, 5) о знаменіи св. креста, 6) объ иконахъ Спасителя и святыхъ Его, и 7) о постѣ, именуемомъ Арачаворкъ.

Оба вышепоставленные вопроса мы будемъ разсматривать и рѣшать относительно каждаго изъ заявленныхъ авторомъ особливыхъ преданій Армянской церкви особо.

### 1. о священномъ хлѣбѣ.

«Преданіе» Армянской церкви относительно этого предмета состоитъ въ томъ, что она, согласно съ римскою церковію, употребляетъ при совершеніи таинства евхаристіи *прѣсный* хлѣбъ, или опрѣсноки, въ чемъ и состоитъ ея отличіе отъ Православной церкви, употребляющей, какъ извѣстно, хлѣбъ *квасный*.

На доводахъ автора въ оправданіе этого преданія своей церкви мы останавливаться не будемъ. Это-тѣ же доводы, которыми оправдывали и оправдываютъ таковое же преданіе своей церкви католическіе богословы и значеніе которыхъ давно уже оцѣнено надлежащимъ образомъ защитниками «православнаго преданія».

Для нашей цѣли важны не эти доводы, а вопросъ о томъ —имѣетъ ли это преданіе Армянской церкви связь съ исторіей и догматикой монофизитства, и если имѣетъ, то какую именно?

Очевидно, что въ случаѣ утвердительнаго отвѣта на этотъ вопросъ разсматриваемое преданіе окажется *отличнымъ* не

только отъ преданія православной церкви, но и католической, въ которой, какъ извѣстно, оно не имѣетъ никакого отношенія къ монофизитству, и слѣд. преданіемъ «особливымъ», составляющимъ специфическую особенность именно Армянской церкви *только* (а не и католической вмѣстѣ) и такимъ образомъ подлежащимъ оцѣнкѣ въ этомъ *специальномъ* смыслѣ (а не въ общемъ только съ католическою церковію).

Ни въ разсматриваемомъ «Изложеніи», ни въ другихъ документахъ, которыми обмѣнялись католикосы Армянской церкви—Нерзесъ Благодатный и его преемникъ Григорій IV съ императоромъ Мануиломъ и Восточной церковью его времени, и которые собраны у Маи и Худобашева, мы не находимъ никакого отвѣта на поставленный нами вопросъ. Не видно также, чтобы вопросъ этотъ былъ затронутъ и представителями восточнаго православія.

Чѣмъ обусловливалось это взаимное молчаніе о вопросѣ, имѣющемъ такую важность въ дѣлѣ сближенія церквей, примирительными тенденціями, или чѣмъ другимъ, мы не знаемъ; но съ трудомъ вѣрится, чтобы ни та, ни другая сторона не знали о существованіи этого вопроса—и вотъ почему. Извѣстно, что при самомъ же возникновеніи спора объ опрѣснокахъ между восточной и западной церквами одинъ изъ первыхъ ученыхъ противниковъ латинской церкви, оспоривавшій законность и правильность ея практики по этому предмету, Никита Стиѳатъ, поставилъ эту практику въ связь съ подобною же практикою Армянской церкви, а эту послѣднюю—въ связь съ догматической теоріей Аполлинарія [1])

[1]) Въ своемъ полемическомъ трактатѣ *Κατὰ Ἀρμενίων καὶ λατινῶν περὶ ἐνζύμων καὶ ἀζύμων*, вызванномъ этимъ споромъ, онъ говоритъ между прочимъ: *ἰςέον οὖν, ὅσοι παρὰ τῶν Ἀρμενίων ἐπίπονον καὶ ἐναγώνιον ζῆτε βίον, ὅτι ἄζυμον κατέχοντες εἰς τὴν Ἀπολλιναρίου, ὡς οὐκ οἴδατε, περιπίπτετε αἵρεσιν. Ἐκεῖνος γὰρ σῶμα μόνον ἄψυχόν τε καὶ ἄνουν εἶπε παραλαβεῖν τόν Χριςόν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας, ὅπερ ἐςὶ νεκρὸν. Καὶ οἱ τὰ ἄζυμα ἔτι ἐσθίοντες εἰς ἀντίτυπον τοῦ σώματος τοῦ Χριςοῦ, νεκρὰν ἐσθίουσι σάρκα, καὶ οὐ ζῶσαν. Ἡ γὰρ προζύμη ἀντὶ ψυχῆς τῷ φυράματι γίνεται,*

Эту связь призналъ и знаменитый современникъ Никиты, Петръ, патріархъ Антіохійскій [1]). Такимъ образомъ вопросъ о связи означенной практики Армянской церкви съ одной изъ предшествовавшихъ еретическихъ теорій, именно теоріей Аполлинарія, теоріей самой близкой къ монофизитству, былъ не только поставленъ въ православной полемикѣ еще въ половинѣ XI вѣка, т. е. болѣе чѣмъ за сто лѣтъ до сношеній этой церкви съ православною восточною при императорѣ Мануилѣ. А что не только постановка этого вопроса, но и рѣшеніе его въ указанномъ нами смыслѣ православными богословами XI вѣка были извѣстны какъ императору Мануилу, такъ и современнымъ ему пастырямъ и богословамъ греческой церкви его времени, это доказывается тѣмъ, что одинъ изъ современныхъ Мануилу пастырей и богослововъ, принимавшихъ дѣятельное участіе во всѣхъ тогдашнихъ богословскихъ спорахъ, какъ внутреннихъ, такъ и внѣшнихъ, словомъ—Николай, епископъ Меѳонскій въ одномъ изъ своихъ сочиненій, направленныхъ противъ латинской церкви, не только ставилъ этотъ вопросъ, но и рѣшалъ его уже въ смыслѣ непосредственной связи этого преданія съ догматикой монофизитства [2]).

---

*τὸ δε ἅλας ἀντὶ νοός*. Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia, quae ex variis codicibus manuscriptis colleg. ediditque I. Hergenroether. Ratisbonae. 1869. p. 151—152.

[1]) Въ письмѣ своемъ къ архіепископу венеціанскому Доминику, Петръ Антіохійскій выражается о связи опрѣсноковъ съ ученіемъ Аполлинарія почти тѣми же словами, какъ и Никита: *οἱ δὲ τῶν ἀζύμων μετέχοντες, κινδινεύουσι λανθανόντως εἰς την τοῦ Ἀπολλιναρίου περιπίπτειν αἵρεσιν. Ἐκεῖνος γὰρ σῶμα μόνον ἄψυχον καὶ ἄνουν ἐτόλμησεν εἰπεῖν, λαβεῖν τὸν Υἱὸν καὶ Λόγον τοῦ Θεοῦ, ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου, ἀρκεῖν λέγων ἀντὶ ψυχῆς καὶ νόος την θεότητα. Καὶ οἱ τα ἄζυμα προσκομίζοντες, νεκρὰν σάρκα καὶ οὐχὶ ζῶσαν προσφέρουσι. Ἡ γὰρ προζύμη ἀντὶ ψυχῆς τῷ φυράματι γίνεται καὶ τὸ ἅλας ἀντὶ τοῦ νοός*. Will, Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae el Latinae saec. XI composita extant. Lipsiae et Marpurgi. 1865 p. 225.

[2]) Въ своемъ, неизданномъ еще доселѣ, *λόγος πρὸς Λατίνους περὶ τῶν ἀζύμων*, опровергая увѣреніе латинянъ, будто опрѣсноки ими приняты по преданію отъ апостоловъ Петра и Павла, тѣмъ соображеніемъ, что эти апостолы проповѣды-

Мы думаемъ, что это сочиненіе противъ латинянъ внушено было Николаю самимъ императоромъ Мануиломъ, который не разъ пользовался для подобныхъ цѣлей громадной эрудиціей и тонкой діалектикой епископа Меѳонскаго. Во всякомъ же случаѣ представляется совершенно невѣроятнымъ, чтобы императоръ, церковныя власти и богословы его времени были не знакомы съ существованіемъ вопроса, столь категорически поставленнаго и рѣшеннаго однимъ изъ лучшихъ богослововъ своего времени, и если устранили этотъ вопросъ изъ описанныхъ нами выше сношеній своихъ съ представителями армянской церкви, то, значитъ, имѣли на то свои уважительныя причины.

Но ни предшествующіе, ни послѣдующіе пастыри и богословы восточной церкви не имѣли этихъ причинъ, и потому вслѣдъ за упомянутыми нами богословами XI вѣка продолжали возбуждать этотъ вопросъ и рѣшать его въ томъ же смыслѣ. Такъ, напр., вслѣдъ за Никитою Стиѳатомъ и Петромъ Антіохійскимъ утвердительно рѣшали этотъ вопросъ неизвѣстные авторы двухъ сохранившихся доселѣ отрывковъ изъ двухъ сочиненій объ опрѣснокахъ, изъ которыхъ одно

вали не въ одномъ Римѣ, а пронесли слово благовѣстія почти по всей землѣ начиная отъ Іерусалима, между тѣмъ нигдѣ не слышно о существованіи этого преданія, продолжаетъ: πλὴν ἢ παρ' ἐνίοις τῶν 'Αρμενίων, οἱ μίαν φύσιν καὶ θέλημα ἓν καὶ μίαν ἐνέργειαν ἐπὶ Χριστοῦ δογματίζουσι· καὶ ἀκολούθως τῷ δόγματι, καὶ την παρ' αὐτῶν ἱερουργίαν καινοτομοῦσιν· ὡς ἁπλούστερον καὶ τῷ κατ' αὐτοὺς μοναδικῷ, την τε φύσιν καὶ την θέλησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν Χριστῷ συγγενέστερον, τὸ ἄζυμον παρ ἑαυτῶν λαμβάνοντες· οἷς τί καὶ ῥωμαίοις κοινὸν; Εἰ μὴ ὃ μὴ εἴη θέμις εἰπεῖν, κοινωνεῖτε καὶ τῆς αἱρέσεως... δίκαιον ἂν εἴη τὴν τῶν πλειόνων συνήθειαν ὥσπερ δὴ καὶ τὴν ψῆφον κρατεῖν· μαλιστ' ὅπου καὶ ἡ τῶν ἐλαττόνων αἱρετικῆς κακοδοξίας ὑπόνοια δίδωσιν· οὐ ταύτης δὲ δὴ μόνον τῆς εἰρημένης· ἀλλὰ καὶ τῆς 'Απολλιναρίου φρενοβλαβείας εἴτουν ἀνοίας. Ὃς ἄνουν σάρκα καὶ ἄψυχον ἀνειληφέναι τὸν Κύριον ἐκ θεομήτορος παρελήρησεν· ἀρκεῖν λέγων ἀντὶ νοῦ καὶ ψυχῆς τὴν θεότητα· καὶ γάρ τοι καὶ οἱ τὸ ἄζυμον ἀντὶ τοῦ κυριακοῦ σώματος ἐν τῇ ἱερουργίᾳ παραλαμβάνοντες, λεληθότως εἰς την αὐτην ὑπολισθαίνουσιν αἵρεσιν· ἄψυχον γὰρ πῶς τὸ ἄζυμον καὶ νεκρὸν· τῆς ζωτικῆς ἐκείνης ἐστερημένον δυνάμεως· ἣν ἡ ζύμη τῷ φυράματι συγκρατεῖσα παρέχεται· καθ' ἣν ἐξαίρεται καὶ φύσαται καὶ αὔξεται. Рукоп. греч. сборникъ Моск. сvнод. библ. по катал. Маттэи за № 208 л. 420.

выдается за сочиненіе св. Іоанна Дамаскина, а другое — за твореніе св. Аѳанасія Александрійскаго [1]), Іоаннъ II (1080—1088), митрополитъ Русскій [2]), Армянскій католикосъ Исаакъ [3]), Евстратій Никейскій [4]), Никита Сеидъ [5]), Николай Меѳон-

---

[1]) Оба отрывка помѣщены у Миня въ Patrologiae cursus completus (seria graeca) t. XCV col. 386—396; t. XXVI col. 1328—1332.

[2]) *Ἰωάννου μητροπολίτου ῥωσίας ἐπιστολὴ πρὸς Κλήμεντα πάπαν τῆς πρεσβυτέρας ῥώμης.* Рукоп. сборникъ Москв. сvнод. библ. за № 353. Славянскій текстъ посланія у Калайдовича въ Памятникахъ Россійской словесности XII вѣка л. 207 и 208. Доказательства того, что оно принадлежитъ Іоанну II, см. у Неволина въ его статьѣ: «о митрополитѣ Іоаннѣ II, какъ сочинителѣ посланія къ Архіепископу Римскому Клименту о опрѣснокахъ», во II т. Извѣстій Импер. Академіи Наукъ по отдѣл. Русскаго языка и словесности и въ VI т. Полнаго собранія сочиненій К. А. Неволина. Спб. 1859.

[3]) Или, по крайней мѣрѣ, авторъ извѣстныхъ подъ его именемъ *λόγοι στηλιτευτικοὶ κατὰ Ἀρμενίων*, напеч. Комбефизомъ во II т. его Auctarium 1638. Parisiis. p. 318—415. Галанъ оспариваетъ принадлежность этихъ сочиненій католикосу Исааку, жившему по мнѣнію грековъ въ XI вѣкѣ, на слѣдующихъ основаніяхъ: а) между Армянскими католикосами этого вѣка не было ни одного, который носилъ бы это имя; б) складъ рѣчи этого сочиненія совершенно греческій, и в) въ немъ излагаются спеціально-греческіе пункты обвиненій противъ армянъ. Conciliatio P. I. t. II p. 9—10. Мы не беремся защищать ни того, ни другаго мнѣнія, а замѣтимъ лишь, что авторъ этого сочиненія, кто бы онъ ни былъ, жилъ не позже XII вѣка, такъ какъ самое сочиненіе встрѣчается уже въ рукоп. греч. сборникахъ XII вѣка. Такъ оно находится между прочимъ въ рукоп. греч. сборникѣ Москов. сvнод. библ. за № X in 8⁰, писанномъ на пергаменѣ и относимомъ профессоромъ Маттэи къ XII вѣку. Отъ начала до конца оно совершенно тождественно съ напечатаннымъ у Комбефиза съ тѣмъ лишь различіемъ, что въ оглавленіи нѣтъ имени католикоса Исаака. Не служитъ ли и это къ подтвержденію мнѣнія Галана?

[4]) Во второмъ, не изданномъ еще доселѣ словѣ своемъ *περὶ τῶν ἀζύμων* онъ не только ставитъ эту практику въ связь съ ересями Арія и Аполлинарія, но и съ ересью теопасхитовъ, содержимою, по его мнѣнію армянами: *τῷ ἰουδαϊκῷ τε πάσχα ἐνταῦθα προσέοικεν· οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ τὸ θεοπασχίταις ἀρμενίοις, ὁ τοιαῦτα προσφέρων ὡμοίωται, πλυμιγῆ τὴν αἵρεσιν ἔχουσι· καὶ πρὸν τοῖς ἄλλοις οἷς ἔχουσιν, ἀτόποις· καὶ δι' ἀζύμων ἔτι ποιουμένοις τὰς τελετὰς, ἔτι δὲ καὶ πρὸς τὴν ἀπολλιναρίου ἢ δὴ ἀρείου ἀποκλίνειν αἵρεσιν φαίνεται, ἄψυχον σάρκα προσειληφέναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, δογματίσαντος.* Рукоп. сбор. Москов. сvнод. библ. за № 208. л. 366 recto.

[5]) Во второмъ, неизданномъ еще словѣ *πρὸς ῥωμαίους· ὅτι οὐ δεῖ τὴν θείαν τῶν μυστηρίων μετάληψιν διὰ τῶν ἀζύμων ἐπιτελεῖν*, онъ почти дословно повто-

скій [1]), неизвѣстный авторъ λόγος ἀνατρεπτικός, жившій не позже XII вѣка [2]), Григорій Ангелъ [3]), Іоаннъ, митрополитъ Клавдіупольскій [4]), неизвѣстные составители обвинительной записки противъ Константинопольскихъ латинянъ [5]), Гер-

---

ряетъ предположеніе Никиты Стиѳата: *ὅτι ἄζυμα ἐσθίοντες ἀντὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριϛοῦ, εἰς τὴν ἀπολλιναρίου ὡς οὐκ οἴδατε περιπίπτετε αἵρεσιν...* Рук. сбор. Москов. синод. библ. за № 208. л. 393 recto.

[1]) Loco citato.

[2]) Полное заглавіе этого сочиненія, доселѣ еще неизданнаго, слѣдующее: *λόγος ἀνατρεπτικὸς τοῦ ῥωμαϊκοῦ δόγματος τοῦ δεῖν γίνεσθαι λέγοντας τὴν τῶν ἁγίων μυϛηρίων προσένεξιν δὶ ἀζύμων.* Оно находится въ рукоп. греч. сборникѣ бывшей библіотеки синодальной типографіи за № X in 8⁰, а нынѣ Москов. синод. библіотеки рукописей. Сборникъ этотъ писанъ на пергаминѣ и относится, по мнѣнію Маттэи, къ XII вѣку. Отсюда и выведено нами заключеніе, что авторъ жилъ не позже этого вѣка. Здѣсь латинскій и армянскій обычай совершать евхаристію на опрѣснокахъ производится также, какъ и у Евстратія Никейскаго, не только отъ Аполлинарія, но и отъ аріанъ: *ὁ κατάρατος ἀπολλινάριος δοξᾶς ὡς τὸ σῶμα τοῦ Χριϛοῦ ἄψυχὸν ἐϛιν, εἶπεν· ὡς δεῖ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἀζύμῳ ὅμοιον εἶναι· τὸν αὐτὸν γὰρ λόγον ἔχει ἡ ζύμη ἐν τῷ φυράματι, ὃν ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι· διὰ τοῦτο γοῦν οἱ ἀπολλινάριοι καὶ οἱ ἀρειανοὶ προσήνεγκαν τὰ ἄζυμα μόνοι ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ...* л. 64 verso.

[3]) Въ своемъ сочиненіи *περὶ τῶν θείων μυϛηρίων καὶ ὅτι οὐ δὶ ἀζύμου τὸ μυϛήριον ἐποίησε ὁ Χριϛὸς καὶ οἱ αὐτοῦ μαθηταὶ· ἀλλὰ δὶ ἐνζύμου* онъ замѣшиваетъ въ происхожденіи опрѣсноковъ три ереси: Арія, Аполлинарія и акефаловъ. Къ послѣднимъ, по его мнѣнію, прямо примыкаютъ армяне: *οἱ δὲ τῆς τῶν ἀκεφάλων αἱρέσεως· ᾗ καὶ τὸ τῶν ἀρμενίων προσανέχουσι γένος, τὰς δύο ἐπὶ τοῦ Κυρίου φύσεις, εἰς μίαν ἀνακερνῶντες τε καὶ συγχέοντες· καὶ τὴν θεότητα παθητὴν εἶναι διατεινόμενοι, οὕτω καὶ αὐτοὶ τὴν θείαν τελεῖν ἱερουργίαν, δεῖν εἶναι ἐνόμισαν· τὸν γὰρ εἰς θυσίαν λαμβανόμενον ἡμῖν ἄρτον, ἀντὶ τῆς σαρκὸς τοῦ Χριϛοῦ· οὐ σῶμα Χριϛοῦ· ἀλλὰ θεότητος γεύουσι σῶμα.* Греч. рукоп. сборникъ Москов. синод. библ. за № 208 in folio. л. 468 verso.

[4]) Въ своемъ сочиненіи *περὶ τῶν ἀζύμων* (см. рукоп. сборн. Моск. синод. библ. за № 208 л. 336—340) онъ буквально повторяетъ слова Никиты Стиѳата о связи опрѣсноковъ съ ересью Аполлинарія, не упоминая впрочемъ объ армянахъ, хотя заключительныя слова тирады (*ὁ γὰρ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριϛὸς τέλειος ὢν θεὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος διπλοῦς τὴν φυσιν ἀλλ' οὐ τὴν ὑπόϛασιν...* л. 338 verso) могутъ относиться и къ нимъ.

[5]) Она озаглавливается: *τὰ αἰτιάματα τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας* и изд. Котелеріемъ въ III т. его Ecclesiae graecae monumenta. О времени происхожденія ея ученый издатель могъ сказать только, что она появилась въ свѣтъ при папѣ Иннокентіѣ III (1198—1216) и латинскомъ императорѣ Константинополя Ген-

манъ II, патріархъ Никейскій [1]), Митрофанъ Критопулъ [2]) и многіе другіе богословы восточной церкви.

Такимъ образомъ вопросъ о связи разсматриваемой нами практики армянской церкви съ догматикой монофизитства былъ поставленъ въ православной полемикѣ еще въ половинѣ XI в. и съ тѣхъ поръ большинствомъ богослововъ православной церкви рѣшается въ утвердительномъ смыслѣ. Мы, впрочемъ, и не думаемъ брать подъ свою защиту справедливость этого рѣшенія, а напротивъ считаемъ нужнымъ указать нѣкоторыя основанія, побуждающія относиться къ нему съ крайней осторожностью. Вотъ эти основанія: а) это рѣшеніе большинствомъ богослововъ послѣдующаго времени, очевидно, было принято на вѣру отъ своихъ предшественниковъ и можетъ быть послѣдовательно возведено къ Никитѣ Стиѳату, какъ къ своему первоисточнику; б) у этого богослова оно не опирается ни на какое фактическое основаніе, а формулируется голословно, и притомъ въ его отвѣтѣ упомянутая практика армянской церкви ставится въ прямую связь съ ересью

---

рихѣ (Анжуйскомъ 1206—1215). Notae ad t. III. p. 663 — 664. *Διό τε ἄζυμα προφέρουσι (Ἀρμένιοι), ὡς μὴ διπλοῦς ὁ θεάνθρωπος ὅλος ὑποληφθείη, μηδ᾽ ἔμψυχον καὶ ἔννουν τὸ πρόσλημμα... ἐκ τοῦ Ἀπολλιναρίου τὸ ἄψυχον καὶ τὸ ἄννουν τῆς θεουποςάτου σαρκὸς φρονεῖν διδαχθέντες...* p. 507.

[1]) Въ приписываемомъ ему *Ὁμολογία τῆς οὕτως ἀληθοῦς πίςεως* впервые, сколько намъ извѣстно, сгруппированы въ одно цѣлое всѣ мнѣнія по этому предмету, высказанныя у православныхъ богослововъ прежняго времени. Такъ какъ это *Ὁμολογία* доселѣ еще не напечатано, то мы считаемъ не лишнимъ привести относящееся сюда мѣсто здѣсь:... *ἡ γὰρ τῶν ἀζύμων προσαγωγὴ ἀπολλιναρίου καὶ ἀρείου τῶν δυσσεβῶν καὶ ἐχθρῶν τοῦ Χριςοῦ, παρεισφθείρει τὴν αἵρεσιν· ἄνουν γὰρ ὁ μὲν, ὁ δὲ ἄψυχον ὁ ἄρειος τὴν δεσποτικὴν ἐδόξαζε σάρκα τὸ πάθος τῇ θεότητι τοῦ μονογενοῦς προσάπτων, καὶ οὕτως ἑτερούσιον ἀποδεικνὺς τὸν ὁμοούσιον λόγον τοῦ Πατρὸς. Κἀντεῦθεν εἰς τὴν τῶν θεοπασχητῶν αἵρεσιν περιπίπτει· καὶ σύγχησιν παρεισάγει τούτῳ τὴν εὐτυχοῦς· καὶ τὰ δύο θελήματα ἀναιρεῖ. Καὶ τὰς δύο φυσικὰς ἐνεργείας· τὸ γὰρ ἄψυχον, οὔτε θέλημα ἔχει λογικὸν, οὔτε ἐνέργειαν λογικὴν, ἀλλὰ μᾶλλον κτηνώδη...* Рукоп. сбор. Моск. сvнод. библ. за № 208. л. 542.

[2]) Confessio catholicae et apostolicae Ecclesiae Orientalis. Helmstadii. 1661. cap. IX p. 65.

Аполлинарія, а не монофизитовъ, и наконецъ оговаривается фразой — ὡς οὐκ οἴδατε; в) столь же нерѣшительно и съ такими же оговорками высказывается и ближайшими къ нему по времени православными полемистами; такъ Петръ Антіохійскій, повторяя мысль Никиты, оговаривается однакожъ — κινδυνεύουσι λανθανόντως εἰς τὴν τοῦ Απολλιναρίου περιπίπτειν αἵρεσιν, Николай Меѳонскій тоже—αἱρετικῆς κακοδοξίας ὑπόνοια δίδωσιν. Правда, послѣдующіе православные богословы выражаются на этотъ счетъ рѣшительнѣе, но не потому, чтобы они имѣли на это больше основаній, чѣмъ ихъ предшественники (по крайней мѣрѣ они такихъ основаній не указываютъ), а потому, вѣроятно, что высказанная первыми гипотеза отъ частаго повторенія сдѣлалась своего рода общимъ мѣстомъ, относительно котораго послѣдніе не считали себя обязанными соблюдать должную осторожность; г) *въ первомъ по времени* православномъ полемическомъ сочиненіи по вопросу объ опрѣснокахъ противъ латинянъ, приписываемомъ Льву, митрополиту русскому [1]), намекается на вѣроятность происхожденія этой практики отъ несторіанъ [2]), вопреки свидѣтель-

---

[1]) Если только оно дѣйствительно принадлежитъ тому Льву, который занималъ каѳедру Кіевской митрополіи до 1007 года, какъ думаютъ наши отечественные ученые: преосвященный Филаретъ Харьковскій въ Обзорѣ русской духовной литературы (въ ученыхъ запискахъ 2-го Отд. Импер. Академіи наукъ, кн. III сн. его же Исторію Русской церкви. Харьковъ. 1850. т. I. стр. 82) и преосвященный Макарій Харьковскій въ своей Исторіи Русской церкви. Спб. 1868, т. I. стр. 140—150. О. Андроникъ Димитракопулъ, неизвѣстно на какихъ основаніяхъ, относитъ этого Льва къ XV вѣку, называя его епископомъ Переяславскимъ, согласно надписи на приписываемомъ ему въ рукоп. греч. сборникахъ Москов. сvнод. библ. (№№ 208 и 355) сочиненіи. См. Graecia Orthodoxa. Lipsiae. 1872. σελ. 93.

[2]) ... ὁ τρώγων τὸ ἄζυμα, θεὸν καὶ ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν οὐχ ὁμολογεῖ· οὔτε τὴν σάρκα τούτου τεθεωμένην δοξάζει· ψιλὸν δὲ ἄνθρωπον κατὰ τὸν φρενοβλαβῆ νεστόριον δογματίζει τὸν ποιητὴν τοῦ παντός. Τοῦ θεοφιλεστάτου λέοντος μητροπολίτου τῆς ἐν ῥωσίᾳ πρεσθλάβας· περὶ τοῦ ὅτι οὐ δεῖ τελεῖσθαι τὰ ἄζυμα. Рукоп. сборникъ Москов. сvнод. библ. за № 208. л. 417 recto.

ству исторіи [1]); д) послѣдующіе православные полемисты въ своихъ мнѣніяхъ о происхожденіи указанной практики въ армянской и латинской церкви колеблются между тремя ересями — Арія, Аполлинарія и монофизитовъ; е) многіе весьма уважаемые ученые богословы православной церкви, частію современные, частію весьма близкіе по времени къ первымъ полемистамъ по вопросу объ опрѣснокахъ, частію болѣе поздняго времени совершенно умалчиваютъ о гипотезахъ, высказанныхъ предшествовавшими богословами, хотя несомнѣнно знали объ ихъ существованіи. Такъ не упоминаютъ объ нихъ Левъ Ахридскій [2]), блаж. Θеофилактъ Болгарскій [3]), Іоаннъ, патріархъ Антіохійскій [4]), православные богословы, присутствовавшіе на Флорентійскомъ соборѣ [5]), Іеремія II, патріархъ Константинопольскій [6]) и др.

---

[1]) Извѣстно, что несторіане всегда употребляли при совершеніи Евхаристіи хлѣбъ квасный. См. между прочимъ Io. Mabillonii, Dissert. de pane eucharistico azymo cap. IV in Ouvrages Posthumes t. I p. 122. R. Simon, Histoire critique des dogmes chretiens cap. VII p. 97.

[2]) Въ своихъ двухъ, неизданныхъ еще доселѣ, письмахъ (второмъ и третьемъ) Περὶ τῶν ἀζύμων, признавая опрѣсноки іудейскимъ и армянскимъ заблужденіемъ (Ἐπιτελεῖτε ὑμεῖς τὰ ἄζυμα ὡς ἰουδαῖοι καὶ πεπλανημένοι ἀρμένιοι... καὶ οὐδὲν ἐξ αὐτῶν ποιεῖν ὀφείλομεν· ἵνα μὴ συνεορτάζομεν τοῖς ἰουδαίοις καὶ τοῖς ἰακωβίταις καὶ τοῖς λοιποῖς), онъ не связываетъ его однакожъ ни съ какой еретической теоріей прежняго времени. Рукоп. сборникъ Москов. синод. библіот. за № 208. л. 374. сн. л. 376 recto.

[3]) Περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται λατῖνοι. Will, Acta et scripta quae de controversiis... saec. XI composita extant. Lipsiae et Marpurgi 1861. p. 229—253.

[4]) Ἰωάννου (τοῦ ἁγιωτάτου) πατριάρχου ἀντιοχείας (ἐν ἄλλοις ἱεροσολύμων) λόγος περὶ τῶν ἀζύμων πρὸς τὸν ἀδριανουπόλεως (Рукоп. греч. сборникъ Москов. синод. библ. за № 208, л. 340—346), хотя авторъ знаетъ о согласіи по этому предмету между латинянами и армянами: πρὸς πᾶσαν ὁμοῦ διαφωνοῦντες τὴν οἰκουμένην μόνοις δὲ μόνοι κατὰ τοῦτο γε τοῖς δυσσεβεστάτοις ἑπόμενοι ἀρμενίοις. л. 345 recto.

[5]) См. Ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος. Ἐν ῥώμῃ. 1865. σελ. 306 sq. S. Sguropuli, Vera historia unionis non verae Hagae-Comitis t. 166 p. τμημ. ί. κεφ ά, β. σελ. 277—281.

[6]) Censura Confessionis Augustanae in Actis et scriptis theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani Jeremiae Graece et Latine

Всѣ эти факты даютъ основаніе думать, что у православныхъ богослововъ, полемизировавшихъ съ латинскою и армянскою церковью по вопросу объ опрѣснокахъ, не было прочнаго фактическаго основанія для отвѣта на поставленный ими вопросъ о связи опрѣсноковъ съ еретическими теоріями вообще и съ теоріей монофизитовъ въ частности, и что отвѣты на этотъ вопросъ предлагались лишь проблематически,—въ противномъ случаѣ не мыслимы были бы неувѣренность въ своихъ мнѣніяхъ однихъ, разногласіе другихъ и краснорѣчивое молчаніе третьихъ.

Но не было недостатка въ попыткахъ опереть мнѣніе о связи опрѣсноковъ въ армянской церкви съ догматической теоріей монофизитовъ, высказанное православными полемистами проблематически, и на дѣйствительную, историческую почву. Такъ, нѣкоторые ученые утверждали, что разсматриваемая практика армянской церкви связана была съ догматикой монофизитства еще въ VI вѣкѣ при католикосѣ Нерсесѣ II на соборѣ въ Девинѣ съ прямою цѣлію увѣковѣчить разрывъ съ греческою церковію изъ-за Халкидонскаго собора, формулировавшаго ученіе о двухъ естествахъ, и въ ознаменованіе принятаго Армянскою церковію ученія монофизитовъ о единомъ естествѣ [1]). Хотя справедливость этого увѣренія оспоривается извѣстнымъ знатокомъ Армянской церковной исторіи и богословской литературы Галаномъ, а его собственное мнѣніе, по которому фактъ, констатируемый этимъ увѣреніемъ, совершился въ VII вѣкѣ при Армянскомъ католи-

---

editis Wittebergae a. 1584. Resp. II. сн. русскій переводъ «Отвѣтовъ Іереміи лютеранамъ» Москва. 1866. стр. 228.

[1]) Nec defuerunt, qui saeculo VI ineunte Niersem, Armeniae Patriarcham, concilio Thevinum convocato, ad sempiternam factae a Graecis dissessionis memoriam ac significationem ritus sacrificii veteres innovasse, atque in panis Graecorum fermentati locum azymum adoptasse scriberent. M. Io. Gottfr. Hermanni, Historia concertationum de pane azymo et fermentato in coena Domini, Lipsiae 1737, pag. 26.

косѣ Іоаннѣ Одцунскомъ на соборѣ въ Монаскертѣ, составленномъ изъ армянскихъ и сирскихъ епископовъ [1]), оспоривается Готфридомъ Германомъ, авторомъ извѣстной Historia concertationum de pane azymo et fermentato in coena Domini (p. 26—31); но а) основаніе, приводимое Германомъ противъ мнѣнія Галана, не можетъ быть признано безусловно рѣшительнымъ: молчаніе церковныхъ писателей и ученыхъ богослововъ восточной и западной церкви объ этомъ фактѣ, — молчаніе [2]), на основаніи котораго Германъ оспориваетъ справедливость мнѣнія Галана, можетъ быть объяснено малымъ сравнительно знакомствомъ обѣихъ церквей съ церковною жизнію Арменіи, которая съ V вѣка была почти совершенно разобщена съ остальнымъ церковнымъ міромъ своими персидскими завоевателями; б) мнѣніе Галана подтверждается свидѣтельствомъ католикоса Исаака, приведеннымъ у кардинала Боны [3]), хотя и заподозрѣннымъ Германомъ въ невѣрности, но безъ достаточныхъ основаній, и Степаноса Таронскаго [4]). Но въ своей об-

---

[1]) Dominus Ioannes Ozniensis... synodum congregavit in urbe Monaschierti in confinibus Harcanae provinciae; ubi cum venientibus cum Armenis sex Assyriis episcopis, definita fuit in Christo una natura, una voluntas et una operatio; fueruntque a sacris ablata Mysteriis fermentum et aqua. C. Galani, Conciliatio, P. I. t. I. cap. XVII. Historia Armena cap. XVII pag. 261—262.

[2]) Молчаніе впрочемъ далеко не абсолютное. Такъ напр. между греч. рукописями Москов. сѵнод. библ. сохранился весьма любопытный документъ подъ заглавіемъ Σύνοδος τῶν κακοδόξων 'Αρμενιῶν (Код. CCLXXXV in 4°, относимый профессоромъ Маттэи къ XV вѣку); въ немъ между прочимъ читаемъ: οἱ θεομάχοι οὗτοι 'Αρμένιοι ἐν τῇ μιαρᾷ καὶ βλασφήμῃ αὐτῶν συνόδῳ τῇ γενομένῃ ἐν τῇ θεοστυγῇ αὐτῶν χώρᾳ τῇ καλουμένῃ Τβῆν, ἐῤῥησικῶς ἐγγράφοντες λέγουσι· εἴ τις οὐ λέγει την σάρκα τοῦ Χριστοῦ ἴσι(η)ν τῷ Πατρὶ καὶ Θεῷ θεότητα, ἀνάθεμα. Объ опрѣснокахъ здѣсь рѣчи нѣтъ, и годъ собора въ Девинѣ не обозначенъ, но вѣроятно разумѣется тотъ соборъ, къ которому упоминаемые Германномъ ученые пріурочиваютъ введеніе опрѣсноковъ; во всякомъ случаѣ этотъ документъ свидѣтельствуетъ, что на православномъ востокѣ ходили темные слухи объ этомъ соборѣ и подвигли даже неизвѣстнаго автора на внесеніе ихъ въ свою запись.

[3]) Rerum Liturgicarum, lib. I. c. XXIII. p, 175. Romae 1671, въ полномъ изданіи сочиненій. Antwerpiae 1677. t. II p. 357.

[4]) См. его Всеобщую Исторію. Москва 1864, стр. 74—75. Но самый соборъ былъ не въ VII в., а въ VIII и именно въ 726 г. См. примѣч. переводчика къ Исторіи Степаноса, стр. 75.

щей исторической основѣ безотносительно къ моменту времени и фактическимъ подробностямъ, заявленнымъ у Галана, мнѣніе о связи разсматриваемаго преданія Армянской церкви съ догматикой монофизитовъ подкрѣпляется еще съ двухъ сторонъ: а) оно не могло быть *первоначальнымъ* преданіемъ этой церкви, или другими словами — оно не могло происходить отъ св. Григорія, просвѣтителя Арменіи, какъ утверждаетъ между прочими писателями Армянской церкви и Нерсесъ Благодатный, потому что какъ вѣроученіе, такъ и іерархическое устройство вмѣстѣ со всею богослужебною обрядностью, Арменія заимствовала отъ мало-азійскихъ грековъ при самомъ же обращеніи своемъ въ христіанство, и въ частности св. Григорій, просвѣтитель Арменіи, какъ санъ свой принялъ изъ рукъ архіепископа Кесарійскаго Леонтія, такъ и богослуженіе своей церкви организовалъ по образцу Кесарійской церкви, какъ мы сказали выше, а извѣстно, что во всѣхъ православныхъ греческихъ церквахъ со времени ихъ возникновенія и до послѣднихъ дней постоянно и неизмѣнно употреблялся для совершенія евхаристіи хлѣбъ квасный. Слѣдовательно этотъ же хлѣбъ употреблялся первоначально и въ Армянской церкви [1]), и если потомъ, при возникновеніи

---

[1]) Это допускаютъ и католическіе ученые, вообще питающіе слабость къ опрѣснокамъ и расположенные въ армянской практикѣ видѣть одно изъ доказательствъ древности этого преданія латинской церкви. Вотъ какъ выражается объ этомъ Комбефизъ: Caesareae in Cappadociâ, ex qua etiam consecrationem accepit (Св. Григорій, просвѣтитель Арменіи)... Proinde videatur accepisse à graecis fermentum, quod postmodum successores facti Julianistae commutaverint in azyma, in signum aliquod haeresis Eutychianae, quo sensu etiam sancti eorum reprobant azyma. In Notis ad Narrationem rerum Armeniae, Auctarii t. II. p. 294—295. А что не только богослуженіе вообще, но и литургія въ частности была заимствована армянами у грековъ и притомъ первоначально на греческомъ языкѣ, это доказывается а) свидѣтельствомъ Мовсея Хоренскаго, который говоритъ, что въ то время, какъ полководецъ персидскаго царя Шапу Меружанъ запрещалъ армянамъ говорить и переводить погречески, армяне не имѣли еще письменъ своихъ и отправляли службу церковную на языкѣ грече-

спора между восточною и западною церквами изъ-за опрѣсноковъ мы встрѣчаемъ уже опрѣсноки въ Армянской церкви, то должны признать ихъ *нововведенiемъ*, допущеннымъ по какому нибудь особенному случаю и съ какою нибудь особенною цѣлiю, такъ какъ ни одна церковь безъ особенныхъ причинъ не мѣняетъ своихъ древнихъ преданiй и обычаевъ. А такою причиною для Армянской церкви весьма легко могло послужить принятiе ею монофизитства и отверженiе Халкидонскаго собора, — замѣна кваснаго хлѣба опрѣсноками являлась въ такомъ случаѣ актомъ вполнѣ цѣлесообразнымъ: съ одной стороны она давала наглядный сѵмволъ для выраженiя монофизитскаго ученiя о *единомъ естествѣ*, съ другой воздвигала средостѣнiе между ею и православною церковiю, принявшею этотъ соборъ и утвержденное имъ дiофизитство. Предположенiе это тѣмъ естественнѣе, что а) опрѣсноки—не единственный пунктъ въ богослужебной практикѣ Армянской церкви, связывающiй ее съ ученiемъ и преданiями монофизитства, и б) что сѵмволическое значенiе, усвояемое ему не только православными, но и католическими и протестантскими богословами въ этой практикѣ не только не представляется искуственнымъ, а напротивъ вполнѣ естественнымъ и сообразнымъ съ существомъ дѣла: если Армяне нашли нужнымъ удалить изъ хлѣба, употребляемаго для совершенiя таинства Евхаристiи, и долженствующаго претвориться въ тѣло Христово по совершенiи, одну изъ его составныхъ частей и именно—*закваску*, то, очевидно, они могли это сдѣлать не въ интересѣ дiофизитства, а неиначе какъ монофизитства,—основною тенденцiею могло быть при этомъ только устраненiе изъ состава тѣла Христова того, что могло наводить на мысль о

скомъ (Исторiя М. Хоренскаго кн. III гл. XXXVI); б) свидѣтельствомъ кардинала Маи, который удостовѣряетъ, что въ рукописномъ армянскомъ сборникѣ Ватиканской библiотеки за № III находится между прочимъ рукописная армянская литургiя до ея преобразованiя съ рубриками, соотвѣтствующими рубрикамъ греческой литургiи. Vid. Script. veterum P. nova collectio, t. V. P. II p. 140.

его порчѣ (*малъ квасъ все смѣшеніе квасит*ъ)[1]) или тлѣнности, и слѣдовательно, что могло мѣшать его полной ассимиляціи съ божественнымъ естествомъ, или — другими словами—устраненіе того, что могло наводить мысль о *двойствѣ* и мѣшать *единству*.

Утвердительное рѣшеніе означеннаго вопроса въ православной полемикѣ ни разу не было опротестовано ни армянскою церковью чрезъ ея законное представительство, ни частными ея богословами. Предположить, что ни она, ни ея богословы не знали о существованіи этого рѣшенія значило бы предположить со стороны ихъ полное незнакомство съ православной полемической литературой, на что мы не имѣемъ никакого права. Но въ противномъ случаѣ не будетъ ли ихъ молчаніе знакомъ согласія?... Такимъ образомъ если моментъ времени, къ которому Галанъ и другіе ученые пріурочиваютъ связь разсматриваемаго нами преданія армянской церкви съ догматикой монофизитства и можетъ быть оспориваемъ съ хронологической точки зрѣнія, то въ виду вышеизложенныхъ соображеній едва ли можетъ быть оспориваемъ самый фактъ этой связи, когда бы онъ ни совершился. Во всякомъ случаѣ даже при предположеніи полной несостоятельности всего, что сказано и еще можетъ быть сказано учеными въ подтвержденіе дѣйствительности этого факта, самый вопросъ остается во всей силѣ, и въ случаѣ возникновенія сношеній между церквами о сближеніи, долженъ считаться открытымъ и въ этомъ смыслѣ—однимъ изъ препятствій къ сближенію до тѣхъ поръ, пока не будетъ дано на него удовлетворительнаго отвѣта со стороны представителей армянской церкви.

### 2) О чашѣ крови Господней.

То, чт́о мы сказали объ опрѣснокахъ, еще съ большимъ правомъ можемъ сказать о второмъ «преданіи» армянской

[1]) I Коринѳ. 5, 6.

церкви — о «чашѣ крови Господней». Отличіе Армянской церкви отъ Православной на этомъ пунктѣ состоитъ въ томъ, что первая употребляетъ для совершенія таинства евхаристіи цѣльное вино, не растворяя его водою, тогда какъ послѣдняя употребляетъ вино растворенное.

И это преданіе своей церкви Нерсесъ Благодатный производитъ отъ св. Григорія, просвѣтителя Арменіи [1]). Но поименованные выше ученые и это преданіе, какъ и предъидущее, ставятъ въ связь съ догматикой монофизитства. Такъ Климентъ Галанъ, какъ мы видѣли, утверждаетъ, что вліяніе воды въ вино при совершеніи евхаристіи устранено было изъ практики армянской церкви на томъ же соборѣ Монаскертскомъ, на которомъ приняты опрѣсноки вмѣсто кваснаго хлѣба и съ тою же цѣлію—утвержденія ученія о *единомъ естествѣ, единой волѣ и единомъ дѣйствіи* [2]). Съ Галаномъ согласенъ и кардиналъ Бона [3]). Анонимный авторъ извѣстной уже намъ обвинительной записки противъ латинянъ смѣется надъ увѣреніемъ армянъ, будто бы они заимствовали это преданіе отъ св. Григорія, просвѣтителя Арменіи, и вслѣдъ за католикосомъ Исаакомъ утверждаетъ, что какъ происхожденіе, такъ и смыслъ этого преданія въ ихъ церкви одни и тѣже съ опрѣсноками, съ изображеніемъ крестнаго знаменія однимъ перстомъ и другими подоб., т. е. что всѣ эти особливыя преданія Армянской церкви берутъ свое начало въ монофи-

---

[1]) «Мы имѣемъ сіе преданіе отъ просвѣтителя нашего св. Григорія, имъ же принятое отъ перьыхъ св. отцевъ до него бывшихъ». Первое «Изложеніе», стр. 143.

[2]) Loc. cit. cf. P. III. t. II. Qu. IV § III p. 560.

[3]) Azymum panem et vinum sine aqua ab Armeniis offerri coepisse in signum divisionis a Catholica Ecclesia et in symbolum haeresis Eutychianae... Panis mutationem ex fermentato in azymum in eodem secrilcgo Ozniensis conciliabulo sancitam fuisse. Rerum Liturgicarum lib. I. cap. XXIII. p. 357. Op. t. II. ed. Romae. p. 179—180. См. Всеобщую исторію Степаноса Таронскаго, стр. 74.

зитствѣ и имѣютъ цѣлію утвердить его ученіе о *единомъ естествѣ* [1]).

И нужно сознаться, что это мнѣніе о связи разсматриваемаго «преданія» армянской церкви съ догматикой монофизитства имѣетъ за себя еще больше вѣроятностей, чѣмъ подобное же мнѣніе о таковой же связи съ этой догматикой опрѣсноковъ. Преданіе это еще менѣе могло быть заимствовано армянскою церковію отъ ея просвѣтителя св. Григорія, чѣмъ предъидущее, потому что самъ св. Григорій положительно не могъ его заимствовать отъ «первыхъ св. отцевъ до него бывшихъ», такъ какъ этого преданія ни раньше, ни въ его время не существовало ни въ одной изъ тогдашнихъ христіанскихъ церквей не только на востокѣ, но и на западѣ, какъ не существуетъ ни въ одной церкви и теперь.

Преданіе это составляетъ исключительную особенность армянской церкви, и, слѣдовательно, не могло быть ею заимствовано отъ церквей, въ которыхъ его не было и нѣтъ, а могло образоваться въ ней самостоятельно подъ вліяніемъ какихъ либо исключительныхъ обстоятельствъ. По указанной причинѣ это преданіе еще менѣе, чѣмъ предъидущее, могло быть первоначальнымъ преданіемъ армянской церкви, а могло быть лишь передѣлкою первоначальнаго преданія съ цѣлію приспособленія его къ принятой этой церковью догматической теоріи. А какого рода была эта теорія, легко понять изъ самаго характера этой передѣлки: изъ вина исключается вода, т. е. изъ двухъ элементовъ, употреблявшихся доселѣ

---

[1]) Καὶ ἕνι γαρ τῷ δακτύλῳ τὸν ςαυρὸν χαράττουσι (οἱ 'Αρμένιοι) εἰς τὸ πρόσωπον, ὡς ἂν κἂν τούτῳ μίαν φύσιν τοῦ ςαυρωθέντος σημάνωσι. Καὶ ὥσπερ οἱ λατῖνοι τὸν μέγαν Πέτρον διαβάλλουσι καὶ ἁγίους πατέρας παραδοῦναι σφίσ τὸ ἄζυμον· οὕτω καὶ οἱ 'Αρμένιοι τὸν τῆς μεγάλης 'Αρμενίας θεῖον διδάσκαλον, τὸν ἅγιον Γρηγόριον' διδάξαι αὐτοὺς την ἄζυμον προσφορὰν, καὶ τὸ ἄνυδρον ποτήριον. ὅτι φασὶ καὶ ὁ Χριςὸς ἐν τῷ μυςικῷ δείπνῳ τοῖς μαθηταῖς ἄζυμον ἔδωκε, καὶ ποτήριον ἄκρατον. Cotelerii, Monumenta, t. III p. 507—508. сн. λόγος ςηλιτευτικὸς у Комбефиза, col. 340, 344.

для совершенія таинства евхаристіи, удерживается только *одинъ*. Для чего это превращеніе *двойства* въ *единство?* И для какой догматической теоріи оно понадобилось? Ужъ конечно не для теоріи діофизитства.

Косвенное подтвержденіе справедливости вышеизложенныхъ соображеній мы находимъ и у самаго автора «Изложенія». Въ объясненіе смысла разсматриваемаго преданія армянской церкви онъ говоритъ: «правда, что токмо у насъ однихъ установлено, и именно преданіемъ св. Григорія, употреблять при евхаристіи *вино чистое* (курсивъ въ текстѣ), безъ примѣси воды, а въ другихъ церквахъ этого нѣтъ: но это—главнѣйшимъ образомъ потому, что кровь Христова была совершенно чиста по причинѣ соединенія съ чистымъ Словомъ; и мы не почему иному, какъ по этому, совершаемъ таинство и чашу крови Его безъ примѣси. Этотъ обычай оправдывается, нѣкоторымъ образомъ, и самымъ общимъ именованіемъ, какое употребляется о винѣ; потому что если только не смѣшанное съ водою вино называется *чистымъ* ясно, что смѣшанное съ водою не есть и не можетъ нарицаться чистымъ».

Но а) во времена св. Григорія, какъ прежде и послѣ, никто не сомнѣвался въ чистотѣ крови Христовой, и слѣдовательно св. Григорію не было никакого побужденія измѣнять [1]) первоначальное преданіе, заимствованное имъ у Кесарійской церкви, для противодѣйствія несуществовавшимъ сомнѣніямъ; б) всѣ остальныя церкви, употребляющія вино, смѣшанное съ водою, не менѣе самой армянской церкви вѣ-

[1]) Хотя авторъ и не говоритъ прямо, что св. Григорій установилъ это особливое преданіе въ своей церкви именно съ цѣлію выразить имъ мысль о чистотѣ крови Христовой; но этотъ мотивъ дается въ самомъ фактѣ установленія этого преданія св. Григоріемъ (предположимъ, что это—фактъ, а не миѳъ), такъ какъ сомнительное и при этомъ мотивѣ распоряженіе св. Григорія дѣлается совершенно непостижимымъ при отсутствіи всякаго къ нему мотива.

рятъ въ *чистоту* крови Христовой и *примѣсью* къ ней воды ни мало не думаютъ посягать на эту чистоту. Такимъ образомъ если подъ *чистотою* крови Христовой разумѣть *чистоту* ея отъ грѣховной скверны; то въ этомъ смыслѣ всѣ христіане всегда и вездѣ были согласны между собою, и ни св. Григорію, ни его преемникамъ не было ни малѣйшей нужды ограждать такого рода *чистоту* особымъ учрежденіемъ, такъ какъ она была болѣе чѣмъ достаточно ограждена *всеобщимъ согласіемъ*. Если же въ армянской церкви и въ ней *только одной* потребовалось *особенное* для этой чистоты огражденіе, то не въ правѣ ли мы заключить, что это произошло отъ того, что въ ней явилось *особое объ этой чистотѣ понятіе*, не существовавшее въ другихъ церквахъ. А это особое понятіе явилось много позже св. Григорія—именно въ VI вѣкѣ въ самый разгаръ монофизитскихъ споровъ и находится въ тѣсной связи съ теоріей первоначальнаго монофизитства, стремившагося ассимилировать плоть Христову съ Его божествомъ. Подъ вліяніемъ этого стремленія обще-христіанское представленіе о чистотѣ плоти и крови Христовой въ смыслѣ отсутствія въ нихъ грѣховной скверны превратилось въ представленіе о чистотѣ ихъ въ смыслѣ *утонченія, одухотворенія, обоженія*, или въ смыслѣ *очищенія* ихъ отъ свойственной человѣческому естеству *матеріальной грубости*, т. е. другими словами—*чистота* плоти и крови Христовой въ этомъ смыслѣ явилась тождезначущею съ *утратою ими своихъ человѣческихъ свойствъ*. А когда явилось такое *спеціальное*, доселѣ неизвѣстное христіанскому міру, представленіе о чистотѣ плоти и крови Христовой, тогда явилась потребность и въ спеціальномъ огражденіи этого представленія особымъ учрежденіемъ—явились *опрѣсноки и чистое вино* въ таинствѣ, въ которомъ, по согласному вѣрованію всѣхъ христіанъ, совершается тѣло и кровь Христовы.

Кратко: обращеніе Арменіи въ христіанство мало-азійскими греками и заимствованіе богослужебной обрядности и

преимущественно литургіи св. Григоріемъ, просвѣтителемъ Арменіи, отъ Кесаріе-Каппадокійской церкви, отъ которой онъ принялъ и крещеніе вмѣстѣ съ первоначальнымъ наставленіемъ въ истинахъ вѣры и потомъ хиротонію,—фактъ, не подлежащій ни малѣйшему сомнѣнію [1]). Равнымъ образомъ не подлежитъ никакому сомнѣнію и тотъ фактъ, что во всѣхъ восточныхъ церквахъ безъ исключенія—православныхъ и неправославныхъ — постоянно и неизмѣнно съ самаго начала ихъ возникновенія и до XII вѣка [2]) употреблялся при совершеніи Евхаристіи хлѣбъ квасный (лучшіе изслѣдователи этого вопроса — Сирмондъ [3]), кардиналъ Бона [4]), Мабильонъ [5]) и др. утверждаютъ это и относительно западной церкви, гдѣ, по ихъ словамъ, квасный хлѣбъ употреблялся при совершеніи таинства исключительно до VII вѣка, преимущественно до X и только съ этого вѣка начинаетъ уступать свое мѣсто опрѣснокамъ) и вино, растворенное водою—послѣднее употреблялось такимъ образомъ и всѣми западными церквами

---

[1]) Этотъ фактъ во всей его широтѣ и со всѣми его послѣдствіями для взаимныхъ отношеній между армянскою и греческою церквами при св. Григоріѣ и его ближайшихъ преемникахъ признаютъ и сами армянскіе ученые и писатели. Вотъ какъ выражается объ этомъ одинъ изъ нихъ: pendant ce laps de temps (de 302 à 491) cette Eglise (Armenienne) professa une conformité parfaite des dogmes et discipline avec l'Eglise grecque, et se maintint un communion avee elle, ou plutot ces deux Eglises n'en formaient qu'une seule, tout en conservant leur independance vis-à-avis l'une de l'autre. Histoire dogmes, traditions et liturgie de l'Eglise Armenienne Orientale. Paris. 1855. p. 6. См. также статью архіеп. Салантьяна «О согласіи и мнимомъ несогласіи вѣроисповѣданій церкви армянской и церкви греческой» въ Христіанскомъ Чтеніи за 1869 г., ч. 1, стр. 225—226.

[2]) M. Io. Gottfr. Hermanni, Historia concertationum de pane azymo et fermentato in coena Domini. p. 168—169.

[3]) Disquisitio de azymo, semper ne in usu altaris fuerit apud Latinos. Opp. t. IV. Venetiis. p. 351—362.

[4]) Rerum Liturgicarum Lib. I. c. 23 p. 434 sq. Opp. Antverpiae 1677 in 4⁰.

[5]) De pane eucharistico azymo et fermentato dissertatio. Oeuvres posthumes. t. I. p. 101 sq. à Paris I724 in 4⁰.

безъ исключенія. Спрашивается: откуда же Армянская церковь и она только одна заимствовала опрѣсноки и цѣльное вино? Отъ восточныхъ церквей она не могла заимствовать, потому что они никогда не употребляли опрѣсноковъ и цѣльнаго вина. Невѣроятно, что бы она заимствовала ихъ и отъ западныхъ, потому а) что заимствованіе ограничивается только половиной, а не простирается на вторую составную часть таинства—вино, и б) потому, что въ Армянской церкви по крайней мѣрѣ второе (цѣльное вино) появилось раньше, чѣмъ первое (опрѣсноки) въ латинскихъ церквахъ запада. Объ армянскомъ обычаѣ совершать таинство Евхаристіи на одномъ винѣ зналъ уже VI вселенскій соборъ [1]). Да и относительно времени введенія опрѣсноковъ въ богослужебную практику той и другой церковію (латинской и армянской) по крайней мѣрѣ первые православные противники латинской практики болѣе склонны производить послѣднюю отъ первой, чѣмъ наоборотъ. Такимъ образомъ необходимо допустить, что то и другое преданія образовались въ нѣдрахъ самой армянской церкви подъ вліяніемъ какихъ нибудь особенныхъ причинъ и обстоятельствъ. А такія причины и обстоятельства всего естественнѣе могли возникнуть изъ того новаго положенія, въ которое была поставлена армянская церковь ко всѣмъ православнымъ церквамъ востока и запада принятіемъ ученія монофизитовъ о единомъ естествѣ по воплощеніи. Устраненіе двойства изъ того и другого элемента, входившаго въ составъ Евхаристіи, являлось при такомъ положеніи вещей мѣрою вполнѣ естественною и даже необходимою въ смыслѣ заявленія съ одной стороны своего разрыва съ церквами, оставшимися вѣрными діофизитству, съ другой—своей солидарности съ воспринятымъ ею монофизитствомъ, т. е. другими словами—должно было, въ силу новаго, созданнаго для армянской церкви порядка вещей принятіемъ монофизитства, совершиться

---

[1]) См. прав. 32-е.

то, что въ ней и совершилось, по увѣренію вышеприведенныхъ православныхъ полемистовъ и западныхъ ученыхъ.

Если ко всему этому прибавимъ, что армянская церковь сама неоднократно сознавала несправедливость этого своего преданія и противорѣчіе его согласному преданію восточной и западной церкви и не разъ отмѣняла оное формально на своихъ соборахъ [1]) и потомъ снова къ нему возвращалась и остается при немъ до сихъ поръ; то положеніе дѣлъ относительно этого пункта обрисуется довольно ясно.

Такимъ образомъ, устраняя вопросъ о времени введенія въ армянскую церковь этого особливаго ея преданія, какъ не рѣшенный еще окончательно, да и не представляющій для насъ особенной важности, мы позволяемъ себѣ, на основаніи вышеизложенныхъ фактовъ и соображеній, утверждать, что вышеизложенное мнѣніе православныхъ и неправославныхъ богослововъ о тѣсной связи, существующей между этимъ преданіемъ армянской церкви и догматикой монофизитства, имѣетъ за себя много основаній, и что данное нашимъ авторомъ объясненіе его смысла и значенія не только не опровергаетъ, а напротивъ подкрѣпляетъ это мнѣніе.

### 3) О праздновании Рождества и Крещенія.

Особенность армянской церкви сравнительно съ православною на этомъ пунктѣ состоитъ въ томъ, что она празднуетъ праздники Рождества Христова и Крещенія въ одинъ

---

[1]) По крайней мѣрѣ Галанъ утверждаетъ, что она дважды дѣлала это на соборахъ Сисскомъ и Аданскомъ: in duobus conciliis suis, Sisensi et Adanensi, generaliter congregata, post accuratam sacrorum librorum inspectionem, ac disputationes cum adversariis habitas... sub dirissimis censurarum poenis decrevit, ut ritus ille offerendi purum vinum in sacrificio ab Armenis Ecclesiis penitus tolleretur. Quapropter valde miramur, cur idem abusus, à tot, tantisque Armenis patribus bis synodice rejectus, ac strenue refutatus, iu Armena ipsa Eeclesia hactenus perseveret. Conciliatio. P. II, t. II, sectio II. Qu. IV. § III, p. 561.

день—именно 6 января, тогда какъ православная въ два разные дня—первый 25 декабря, второй 6 января.

Современные Нерсесу Благодатному греки упрекали армянскую церковь въ томъ, что она свою особенность отъ греческой церкви на этомъ пунктѣ простираетъ до того, что на одни сутки переноситъ празднованіе трехъ праздниковъ—Благовѣщенія, Рождества и Крещенія въ такомъ порядкѣ: 5 января утромъ совершаетъ празднованіе Благовѣщенія, вечеромъ того же числа—Рождества, а на другое утро — 6-го числа Крещенія.

Нерсесъ Благодатный прежде всего опредѣляетъ—что̀ въ этомъ упрекѣ есть справедливаго, и что́ — ложнаго. По его словамъ «настоящій видъ дѣла такой».

«Что празднованіе Рождества и Крещенія Господня совершается въ одинъ и тотъ же день 6-го января, какъ приняли мы сіе преданіе отъ первыхъ св. отцевъ, это писано о насъ справедливо; но чтобы мы праздновали утромъ 5-го января Благовѣщеніе, то совершенно ложно; ибо празднованіе Благовѣщенія бываетъ у насъ всегда 7-го апрѣля мѣсяца, а Рождества въ 6-й день января, двѣнадцатью днями позже послѣ празднованія вами [1]). И для чего бы стали мы всѣ сіи празднества совершать совмѣстно безъ всякаго основанія? На счетъ совокупнаго празднованія Рождества и Крещенія мы имѣемъ достаточныя основанія».

«Въ первые вѣка всѣ церкви, начиная отъ апостольскихъ, праздновали какъ мы. Но въ послѣдствіи нѣкоторыя раздѣлили сіи праздники, по причинѣ разстоянія Виѳлеема отъ Іордана, такъ какъ не возможно было въ одинъ и тотъ же день праздновать ихъ въ обоихъ мѣстахъ, по отдаленности одного отъ другого; съ теченіемъ времени мало по малу приняли это за правило и другія церкви. Но армяне, свято дер-

---

[1]) Въ примѣчаніи къ этому мѣсту переводчикъ (г. Худобашевъ) увѣряетъ, то «это ведется такъ и доселѣ». Стр. 144, прим. 1.

жась преданія св. Григорія, остались при обычаѣ древнемъ [1]).

Затѣмъ авторъ старается доказать справедливость этого обычая сличеніемъ разныхъ чиселъ въ Евангеліи Луки [2]); но мы не ведемъ съ нимъ полемики и потому не послѣдуемъ за нимъ въ его аргументаціяхъ.

Мы охотно признаемъ справедливость увѣренія автора, что армяне не соединяютъ вмѣстѣ трехъ поименованныхъ праздниковъ, а только два, охотно повѣрили бы автору и въ томъ, что и эти два праздника они соединяютъ единственно въ силу древняго (хотя и далеко не всеобщаго, какъ думаетъ

---

[1]) Первое Изложеніе, стр. 133—134. Тоже повторяется и во второмъ Изложеніи, стр. 197—198.

[2]) Вотъ какъ онъ аргументируетъ съ этой стороны: «Самъ св. Евангелистъ Лука свидѣтельствуетъ въ пользу справедливости обычая сего въ гл. I ст. 8 и слѣд. Ибо онъ повѣствуетъ, что въ праздникъ Очищенія 10-го числа Тишри или 27 числа Сентября, вошелъ іерей Захарія покадити въ церковь Господню, и что здѣсь явился ему ангелъ, отъ коего услышалъ онъ благовѣстіе о зачатіи безплодной и онѣмѣлъ, не повѣривъ оному. Потомъ Евангелистъ присовокупляетъ: и бысть, егда исполнишася дніе службы его, иде въ домъ свой. Домъ же его былъ не въ Іерусалимѣ, но на горнстой сторонѣ Іудеи, куда должна была итти и Маріамъ, чтобы видѣться съ Елизаветою. Дни же служенія его были—пять дней праздника Очищенія и семь дней Скинопигіи. Сіи два праздника Евангелистъ называетъ днями священническаго служенія Захаріи, которые по закону празднуемы были совокупно. По окончаніи служенія—пошелъ, говорится, Захарія въ домъ свой и еврейскаго мѣсяца Тишри 23 числа, а римскаго Октября 10 числа зачала Елизавета. Тѣ, которые Марта 25 числа празднуютъ Благовѣщеніе пресв. Дѣвы, полагаютъ зачатіе Елизаветы 10 числа еврейскаго мѣсяца, съ перваго дня онѣмѣнія Захаріи, чего однакоже изъ словъ св. Луки выводить никакъ нельзя. Но тѣ, которые Апрѣля 7 числа празднуютъ день Благовѣщенія и зачатіе Елизаветы полагаютъ по прошествіи двѣнадцати дней служенія Захаріи на 23 число еврейскаго мѣсяца Тишри, какъ выше объяснено, имѣютъ основаніе въ свидѣтельствѣ Евангелиста. Есть и другое свидѣтельство сему въ словахъ Евангелиста, гдѣ пишется, что Іисусъ Христосъ былъ тридесяти лѣтъ отъ рожденія. По симъ словамъ слѣдуетъ полагать по здравому соображенію, что въ тоже самое число мѣсяца, въ какое было рожденіе, т. е. 6-го Января, приключился и день Крещенія, по тридцати годахъ, хотя день недѣльный не былъ тотъ же самый.» Первое Изложеніе, стр. 134—135.

авторъ) [1]), обычая, не соединяя съ этимъ никакого особеннаго смысла; но, къ сожалѣнію, въ православной полемической литературѣ существуетъ мнѣніе о другомъ происхожденіи этого обычая въ армянской церкви и объ особенномъ его смыслѣ, — мнѣніе, котораго мы не имѣемъ права игнорировать.

Мнѣніе это заявлено анонимнымъ авторомъ извѣстной уже намъ обвинительной записки противъ латинянъ и состоитъ въ томъ, что это соединеніе трехъ (анонимный авторъ раздѣляетъ мнѣніе своихъ соотечественниковъ, современныхъ Нерсесу Благодатному) праздниковъ сдѣлано армянскою церковію потому, что она не вѣруетъ въ дѣйствительность воплощенія Бога-Слова, а представляетъ себѣ это воплощеніе фантастическимъ по образу Манеса [2]).

---

[1]) Ipso Epiphaniorum solemni die Christi Natalitia a multis celebrarentur... Sed mos idem neque apud omnes, neque diu obtinuit, quum plerisque, ut Christi Natalitia paulo ante Epiphaniorum festum instavra rentur, placeret. Crender de Natalitiarum Christi et rituum in hoc festo celebr. solemn. origine въ Zeitscrift für histor. Theologie. 1833. III. 2 S. 337—238. По мнѣнію этого ученаго, впервые раздѣлили эти два праздника въ Александрійской церкви. Здѣсь уже во II вѣкѣ, по свидѣтельству Климента Александрійскаго (Stromat. 1. p. 430), тщательно изслѣдовали вопросъ о днѣ рожденія Спасителя, а въ началѣ V вѣка Рождество Христово праздновалось уже въ Александріи 25 декабря, какъ это видно изъ надписи на проповѣди, произнесенной въ 432 г. Павломъ, епископомъ Эмисскимъ: Ὁμιλία Παύλου ἐπισκόπου Ἐμίσης, λεχθεῖσα κθ' Χοιὰκ ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ Ἀλεξανδρείας, καθημένου τοῦ μακαρίου Κυρίλλου, εἰς τὴν γέννησιν τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ. Harduin. Acta concil. I. p. 1694. Mansi Acta concil. V p. 293). Притомъ въ это время праздникъ этотъ здѣсь не былъ уже новымъ, такъ что тó, чтó говоритъ Кассіанъ о праздновании Богоявленія у Египтянъ (Collat. 10, 2) должно быть относимо на счетъ наиболѣе отдаленныхъ мѣстностей Египта. Ibid. S. 240. Nota.

[2]) Ὁι Ἀρμένιοι κατὰ τὴν πέμπτην Ἰανουαρίου, τὴν τοῦ εὐαγγελισμοῦ ἑορτὴν ἑορτάζουσιν ἐκ πρωΐας, ἑσπέρᾳ γε τῆς αὐτῆς ἡμέρας, τὴν γέννησιν τοῦ Χριστοῦ, τῇ ἕκτῃ γε τοῦ αὐτοῦ μηνὸς την βάπτισιν· ὡς δοξάζοντες, ἐν φαντασίᾳ καὶ οὐκ ἀληθείᾳ τὸν Κύριον ἐνανθρωπίσαι, κατὰ τὸν ἄθεον Μάνεντα. Cotelerii, Monumenta. t. III. p. 506. Въ λόγος στηλιτευτικὸς приписываемомъ католикосу Исааку, это обвиненіе въ смѣшеніи праздниковъ изложено крайне сбивчиво: то армяне вовсе не празд-

Въ первомъ своемъ пунктѣ, т. е. въ обобщеніи Благовѣщенія съ Рождествомъ и Крещеніемъ, это мнѣніе опровергается приведеннымъ нами категорическимъ заявленіемъ автора о томъ, что праздникъ Благовѣщенія празднуется армянскою церковію постоянно 7 апрѣля; на второмъ пунктѣ, т. е. на объясненіи происхожденія и смысла этого обычая оно положительно опровергается текстомъ разсмотрѣнной нами догматической части «Изложенія», гдѣ воплощеніе представляется фактомъ дѣйствительнымъ, за исключеніемъ чудеснаго зачатія, совершившимся «по всѣмъ законамъ чревоношенія», и слѣдовательно, оказывается несостоятельнымъ. Но, къ сожалѣнію, оно не было опровергнуто категорически и формально ни Нерсесомъ Благодатнымъ, ни другими представителями армянской церкви, между тѣмъ случаевъ къ тому представлялось не мало, такъ какъ это мнѣніе неоднократно повторялось и потомъ въ православной полемикѣ: о немъ счелъ нужнымъ упомянуть даже преосвященный Григорій Хіосскій, умалчивающій почему-то о существованіи въ православной полемикѣ заявленнаго нами подобнаго же мнѣнія о происхожденіи и значеніи обычая—употреблять опрѣсноки и цѣльное вино для совершенія таинства Евхаристіи.

Притомъ мы должны сказать, что несостоятельность этого мнѣнія очевидна только въ той формѣ, какая дана ему авторомъ извѣстной записки, но не такъ очевидна въ той, въ которой встрѣчается у другихъ православныхъ богослововъ. Сирскіе монофизиты, вліянію которыхъ на армянскую цер-

---

нуютъ ни Благовѣщенія, ни Рождества, ни Крещенія, то празднуютъ въ одинъ день, то въ совершенно различные дни. Combefis, Auctarium t. II. col. 385, 403—406. Іоаннъ, митрополитъ Никейскій, въ своемъ письмѣ къ католикосу Захаріи (855—875), напечатанномъ у того же Комбефиза (Auctar. t. II col. 297—310) ничего не знаетъ не только о соединеніи трехъ упомянутыхъ праздниковъ въ одинъ, но и о связи этого факта съ какой бы то ни было еретической теоріей, равно какъ не настаиваетъ ни на фактѣ, ни на его смыслѣ и Ѳеоріанъ въ своихъ Διάλεξεις съ Нерсесомъ.

ковь приписывается этими богословами сведеніе двухъ праздниковъ въ одинъ, очевидно и здѣсь искали символа для выраженія своего ученія о единомъ естествѣ и пункта отличія отъ православной церкви, оставшейся вѣрною діофизитству. И если армянская церковь, какъ утверждаетъ преосвященный Григорій, первоначально держалась обычая, существующаго и нынѣ въ православной церкви, и потомъ измѣнила этотъ обычай на нынѣшній именно подъ вліяніемъ сирскихъ монофизитовъ [1]); то сдѣлала это по тѣмъ же побужденіямъ и въ томъ же смыслѣ, какъ и они. Такимъ образомъ если справедливо, что и это преданіе не было первоначальнымъ преданіемъ армянской церкви, а было видоизмѣненіемъ первоначальнаго преданія; то тѣмъ вѣроятнѣе будетъ мнѣніе о его монофизитскомъ происхожденіи и характерѣ. Тогда снова пріобрѣтаютъ всю силу высказанныя нами выше соображенія въ подкрѣпленіе мнѣнія о монофизитскомъ происхожденіи и значеніи двухъ первыхъ, разсмотрѣнныхъ уже нами, особливыхъ преданій армянской церкви.

Во всякомъ же случаѣ это мнѣніе—состоятельно оно, или несостоятельно—не можетъ быть обойдено при разсужденіяхъ о сближеніи между церквами, и до тѣхъ поръ, пока не будетъ основательно опровергнуто армянскою церковію, вопросъ о связи разсматриваемаго особливаго преданія этой церкви съ догматикой монофизитства долженъ считаться открытымъ.

### 4) О трисвятой пѣсни.

Отличіе армянской церкви отъ православной на этомъ пунктѣ состоитъ въ томъ, что первая прибавляетъ къ три-

---

[1]) «Въ VI столѣтіи восточная и западная церкви твердо и единодушно приняли праздновать Рождество Христово въ 25 день Декабря. Но армянская церковь, нѣкоторое время слѣдовавшая общему правилу относительно этого праздника, впослѣдствіи уклонилась отъ него и, по наущенію отпавшихъ отъ каѳолической церкви сирійскихъ монофизитовъ, перенесла его съ 25 Декабря на 6-е Января». О мѣрахъ къ достиженію единенія Армянской и Православно-Каѳолической церкви. Спб. 1868. стр. 101.

святой пѣсни слова: *распныйся за ны*, тогда какъ послѣдняя употребляетъ эту пѣснь безъ прибавленія.

Связь этого особливаго преданія армянской церкви съ исторіей и догматикой монофизитства несомнѣнна. Слова эти прибавлены къ трисвятой пѣсни извѣстнымъ монофизитскимъ ересіархомъ — Петромъ Кнаѳеемъ, или Фулло, патріархомъ антіохійскимъ въ 471 году [1]) и прибавлены именно въ интересѣ монофизитства и съ цѣлью заявить формально разрывъ съ православною церковію, принявшею ученіе Халкидонскаго собора о двухъ естествахъ. Такъ какъ трисвятая пѣснь, прототипомъ которой служитъ извѣстное восклицаніе херувимовъ: *святъ, святъ, святъ...* искони относилась во всѣхъ церквахъ востока и запада къ Св. Троицѣ; то прибавленіе къ ней словъ: *распныйся за ны* было встрѣчено въ православномъ мірѣ съ общимъ негодованіемъ. Православные подумали, что этимъ прибавленіемъ монофизиты хотѣли выразить ту мысль, что на крестѣ страдала вся Св. Троица, и провозгласили ихъ теопасхитами.

Нерсесъ Благодатный не отрицаетъ монофизитскаго происхожденія этого прибавленія, но старается оправдать усвоеніе его армянскою церковію тѣмъ, что она соединяетъ съ этимъ прибавленіемъ совсѣмъ не тотъ смыслъ, который соединялъ съ нимъ Петръ Кнаѳей или Фулло. «Конечно, говоритъ онъ, если бы мы—Армяне трисвятое пѣніе сіе воспѣвали къ трисвятой Троицѣ, какъ дѣлаете это вы—греки: то злое и глубочайшее было бы заблужденіе прибавлять слово: *распятый*. Но мы къ одному лицу Сына поемъ сію пѣснь, и ради величайшихъ благодѣяній, Имъ намъ оказанныхъ, относимъ къ Нему слова. *Боже и крѣпкій и безсмертный, плотію распятый за ны, помилуй насъ* [2])».

---

[1]) Nic. Callisti, Historia ecclesiastica, lib. 18. cap. 51.

[2]) Первое Изложеніе, стр. 141, сн. второе Изложеніе, стр, 202—203.

Такимъ образомъ отличіе армянской церкви на этомъ пунктѣ отъ Петра Фулло и первоначальныхъ монофизитовъ, принявшихъ это прибавленіе, состоитъ въ томъ, что первые относили трисвятую пѣснь ко всей Св. Троицѣ, а послѣдняя къ одному второму Лицу Ея, Сыну Божію, и, слѣдовательно, совершенно свободна отъ упрека въ теопасхитствѣ.

Но дѣйствительно ли Петръ Фулло и первоначальные монофизиты относили трисвятую пѣснь къ Св. Троицѣ, и есть ли въ этомъ отношеніи какое либо различіе между ними и армянскою церковію, усвоившею себѣ сдѣланное ими прибавленіе?

Относительно самаго Петра Фулло предположеніе о томъ, что будто бы онъ, дѣлая прибавленіе къ трисвятой пѣсни извѣстныхъ словъ, относилъ ее ко всей Св. Троицѣ, имѣетъ за себя весьма мало вѣроятностей, относительно же остальныхъ монофизитовъ не имѣетъ никакого основанія.

Сколько намъ извѣстно, Петръ Фулло ни однимъ словомъ не подтвердилъ справедливости этого предположенія, а извѣстная намъ его теорія отношеній между божественнымъ и человѣческимъ естествами по воплощеніи заставляетъ предполагать, что, дѣлая извѣстное прибавленіе къ трисвятой пѣсни, онъ именно относилъ эту пѣснь къ одному Сыну Божію. Такъ какъ его задача состояла въ томъ, чтобы установить такое единство божественнаго и человѣческаго естества во Христѣ, при которомъ бы съ одной стороны человѣческое въ Немъ мыслилось какъ божественное, и божественное являлось бы соучастникомъ всего, относящагося къ человѣческому; то перенесеніе человѣческихъ страданій Христовыхъ на Его божество, въ силу такой ассимиляціи Его съ человѣчествомъ, являлось дѣломъ логической необходимости. Отвергая способность страдать для божественнаго естества, Петръ Фулло тѣмъ не менѣе, внутренними требованіями своей теоріи былъ поставленъ въ необходимость какъ можно ближе поставить божество къ страданіямъ человѣчества, что бы съ одной стороны

выдержать единство естества, съ другой установить возможно-близкое соотвѣтствіе между этими страданіями и ихъ безконечно-великимъ значеніемъ въ дѣлѣ искупленія. Но при такомъ стремленіи ему не было никакой нужды вовлекать въ процессъ человѣческихъ страданій Христа всю Св. Троицу. Остальныя Лица Св. Троицы могли быть представляемы чуждыми непосредственному участію въ этихъ страданіяхъ, какъ были они чужды непосредственному участію въ дѣлѣ воплощенія: какъ тамъ, такъ и тутъ Ихъ участіе могло выразиться въ одномъ соизволеніи. Другое дѣло — отношеніе къ этимъ страданіямъ божества Христова. Воплощеніе установило самую тѣсную связь между Нимъ и воспринятымъ Имъ человѣчествомъ. Связь эта, на взглядъ первоначальныхъ монофизитовъ, къ числу которыхъ принадлежитъ и Петръ Фулло, простиралась такъ далеко, что терялась возможность опредѣлить, гдѣ кончается человѣческое и начинается божественное и наоборотъ, гдѣ ассимиляція того и другого простиралась до полнаго слiянія ихъ, въ результатѣ котораго получалось одно сплошное, вполнѣ однородное цѣлое. Но ничѣмъ идея этого цѣлаго не могла быть выражена такъ полно и осязательно, какъ вовлеченіемъ божества Христова въ непосредственное участіе въ Его крестныхъ страданіяхъ. Если бы на этомъ пунктѣ удалось устранить двойство, то единство было бы вполнѣ обезпечено. И мы думаемъ, что знаменитое прибавленіе къ трисвятой пѣсни было сдѣлано Петромъ Фулло именно въ интересѣ этого единства, и что онъ же первый не только сдѣлалъ это прибавленіе, но и самую пѣснь началъ относить вмѣсто Св. Троицы къ одному Сыну Божію. По крайней мѣрѣ это мнѣніе, принятое большинствомъ ученыхъ богослововъ, имѣетъ за себя болѣе вѣроятностей, чѣмъ мнѣніе, приписывающее Петру Фулло прибавленіе къ трисвятой пѣсни извѣстныхъ словъ въ смыслѣ перенесенія человѣческихъ страданій Іисуса Христа на всю Св. Троицу, къ которой будто бы онъ вслѣдствіе этого относилъ и самую пѣснь.

Что же касается до другихъ монофизитовъ, то они постоянно и неизмѣнно утверждали, что они относятъ трисвятую пѣснь къ одному Сыну Божію и далеки отъ мысли приписывать крестныя страданія Его всей Св. Троицѣ [1]).

Такимъ образомъ въ этомъ отношеніи нѣтъ никакого различія между армянскою церковію и монофизитами, принимавшими прибавленіе, сдѣланное Петромъ Фулло къ трисвятой пѣсни: какъ они относили это прибавленіе вмѣстѣ съ самой пѣснью къ одному Сыну Божію, такъ и она относитъ; какъ они утверждали, что не переносятъ крестныхъ страданій Спасителя на всю Св. Троицу, такъ и она утверждаетъ.

Но, можетъ быть, есть различіе въ томъ, что монофизиты, о которыхъ рѣчь, относя эту пѣснь къ одному Сыну Божію, приписывали Его крестныя страданія Его божественному естеству, между тѣмъ какъ армянская церковь приписываетъ эти страданія исключительно человѣческому естеству, считая божественное Его естество безстрастнымъ, какъ и православная церковь?

И въ этомъ отношеніи нѣтъ между ними различія. Монофизиты также, какъ и армяне, утверждали, что они считаютъ божество Сына безстрастнымъ, или не способнымъ страдать по своей природѣ, но что оно принимало на себя страданія по доброй волѣ, чтó и дѣлало ихъ спасительными для насъ [2]).

Со смысломъ этого хитросплетеннаго изворота мы уже знакомы. Тенденція его ясна: невозможное по природѣ сдѣлать возможнымъ по доброй волѣ, чтобы не повредить един-

---

[1]) Относительно Филоксена см. Assemani, Bibl. Orientalis, t. II. p. 35. Относительно Севера Lequien, Admonitio ad epistolam de hymno trisagio p. 479. въ I т. твореній св. І. Дамаскина.

[2]) 3-е анаѳематство Юліана Галикарнасскаго: Qui dicit, quasi non succepisset passiones et mortem, passioni et morti non esse obnoxium Iesum Christum, qui tamen voluntarie pro nobis passiones et mortem succeperit, a. s. Vid. Gieseler. Commentationis, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur. P. II. p. 6.

ству естества. Но не о томъ же ли хлопоталъ и Петръ Фулло и не въ этомъ ли интересѣ хотѣлъ установить непосредственную связь между крестными страданіями и божественнымъ естествомъ Сына и не такъ же ли точно прикрывался спасительностію этихъ страданій для насъ? И въ чемъ же расходятся съ нимъ и его послѣдователями на этомъ пунктѣ армяне?

Въ церковной исторіи стоятъ внѣ всякихъ сомнѣній слѣдующіе факты:

а) Трисвятая пѣснь во всѣхъ церквахъ востока и запада относилась ко всей Св. Троицѣ, какъ относится и теперь во всѣхъ церковныхъ общинахъ православныхъ и инославныхъ, за исключеніемъ монофизитскихъ.

б) Она постоянно употреблялась, какъ и теперь употребляется всѣми означенными церквами безъ прибавленія словъ: *распныйся за ны.*

в) Безъ этого прибавленія употребляла ее до VI вѣка и армянская церковь, относя ее вмѣстѣ съ другими церквами востока и запада ко всей Св. Троицѣ [1]).

[1]) Слѣды того, что армянская церковь первоначально относила трисвятую пѣснь ко всей св. Троицѣ, какъ и всѣ остальныя церкви, сохранились въ текстѣ даже нынѣшней (преобразованной) ея литургіи,—именно въ то время, какъ ликъ поетъ трисвятую пѣснь, священнодѣйствующій произноситъ тайно слѣдующую молитву: «Боже святый, Иже во святыхъ почиваяй, Иже трисвятымъ гласомъ отъ серафимовъ воспѣваемый, и отъ херувимовъ славославимый, и отъ всякія небесныя силы покланяемый: Иже отъ небытія во еже быти приведый всяческая, создавый человѣка по образу Твоему и по подобію... Самъ Владыко пріими и отъ устъ насъ грѣшныхъ трисвятую пѣснь и посѣти ны благодатію своею!... (Таже самая молитва, которая въ это же время читается и въ литургіяхъ св. Василія Великаго и Златоуста). Чинъ Божеств. литургіи Армянской церкви. Спб. 1857. стр. 25—26. Очевидно, молитва эта относится къ Богу Отцу, или лучше сказать—къ Тріединому Богу, а не къ Сыну Божію, къ которому армяне относятъ трисвятую пѣснь, и такимъ образомъ между трисвятою пѣснью, воспѣваемой ликомъ, и молитвой, произносимой священникомъ, образуется разладъ, котораго первоначально, когда трисвятая пѣснь относилась ко всей св. Троицѣ, очевидно, не существовало.

г) Это прибавленіе впервые было сдѣлано къ трисвятой пѣсни Петромъ Кнаѳеемъ, патріархомъ антіохійскимъ въ 471 году и сдѣлано было въ монофизитскомъ интересѣ. Болѣе чѣмъ вѣроятно, что тогда же и имъ же эта пѣснь, вмѣсто св. Троицы, была впервые отнесена къ лицу одного Сына Божія.

д) Въ этомъ же смыслѣ оно было усвоено и всѣми монофизитами, принадлежавшими къ первоначальному направленію и вмѣстѣ съ трисвятою пѣснію было пріурочено формально къ лицу одного Сына Божія.

е) Въ этомъ же интересѣ оно было принято на соборѣ Девинскомъ и армянскою церковію и такъ же точно пріурочено къ лицу одного Сына Божія [1]).

Такимъ образомъ какой бы смыслъ не придавала этому прибавленію армянская церковь теперь, первоначально оно

---

[1]) По увѣренію Галана, впервые это прибавленіе было принято армянскою церковію на соборѣ въ Девинѣ при католикосѣ Нерсеѣ II (524—531) съ тою же цѣлію, съ какою и всѣ остальные пункты, разъединяющіе армянскую церковь съ православною и соединяющіе ее съ монофизитствомъ. Historia Armena c. X p. 79. А что это прибавленіе не только было заимствовано армянскою церковію у монофизитовъ, но и съ нимъ соединялась въ ней монофизитская тенденція, это доказывается слѣдующимъ мѣстомъ изъ «Отвѣта на посланіе митрополита Севастійскаго, отвѣта, написаннаго по приказанію владыки Хачика, католикоса армянскаго» и сохраненнаго намъ Степаносомъ Таронскимъ: «въ трисвятой пѣсни я называю Его (Сына Божія) *распятымъ;* троекратно соединяю владычественное имя *Богъ* съ твореніемъ; имя *крѣпкій* съ безсильнымъ, *безсмертный* съ смертію, какъ то учатъ вышеприведенныя слова св. отецъ. Если бы вы не раззорили ограду (поставленную) отцами, и не раздѣлили единаго Господа, Христа и Бога, дѣлая въ Немъ различіе; тогда не было бы и надобности воздвигать крѣпкій оплотъ противъ вашей ограды, ибо лекарства предлагаются (только) противъ болѣзней. Такъ какъ на подобіе пятокнижія Моисея и пяти притупѣвшихъ чувствъ своихъ, ты на пять главъ раздѣлилъ трактатъ свой, заключающій въ себѣ пять разрывовъ, на которые разбиваешь *естество* Бога, *волю* и *дѣйствіе* (Его), дерзаешь назвать *тлѣннымъ* тѣло Слова Божія и Бога не называешь *распятымъ* за (спасеніе) міра,—то и я пятью гладкими камнями Давида поразилъ чело твое пращей св. Духа и силою десницы Господней, дабы ты не посмѣлъ въ другой разъ класть хулу на чело Бога Живаго». Всеобщая исторія, стр. 168. Курсивъ принадлежитъ подлиннику.

принято было ею въ монофизитскомъ смыслѣ и, слѣдовательно, въ этомъ прибавленіи вмѣстѣ съ измѣненіемъ первоначальнаго назначенія самой пѣсни мы въ правѣ видѣть пунктъ, связывающій эту церковь съ исторіей и догматикой монофизитства и опредѣлять его значеніе съ этой точки зрѣнія.

### 5) О крестномъ знаменіи.

Относительно крестнаго знаменія въ православной полемикѣ съ армянами существовало нѣсколько недоразумѣній.

Первое изъ нихъ состояло въ томъ, что будто бы армяне «каждый крестъ ежегодно вновь окропляли святою водою и освящали [1])».

Второе—будто бы «они всѣ кресты, изъ какого бы матеріала они не были, соединяютъ гвоздями [2])».

Третье—будто бы они совершаютъ на себѣ крестное знаменіе однимъ перстомъ.

Первыя два недоразумѣнія заявлены были въ православной полемикѣ до Нерсеса Благодатнаго, и онъ въ своихъ «Исповѣданіяхъ вѣры» старается разрѣшить ихъ; о послѣднемъ же онъ молчитъ, — что и заставляетъ думать, что это недоразумѣніе тогда еще не существовало, или по крайней мѣрѣ не было ему заявлено.

Когда и чѣмъ было вызвано первое изъ этихъ недоразумѣній, мы не знаемъ. Но Нерсесъ Благодатный не обинуясь

---

[1]) «Еще въ томъ писаніи заключается смѣха достойная выдумка, якобы мы каждый крестъ ежегодно окропляемъ водою и освящаемъ; этого никогда не дѣлали у насъ ни ученые, ни безграмотные; потому что мы единожды только освящаемъ крестъ, а не многократно, какъ и у васъ предписывается. Самый чинъ освященія креста составленъ не нами, а первыми отцами и притомъ вашими; это учрежденіе предки наши оставили намъ въ переводѣ. Какъ оно поднесь находится на востокѣ въ древнихъ книгахъ, писанныхъ погречески: такъ и у насъ безъ прибавленія и убавленія». Первое Изложеніе, стр. 144—145.

[2]) Тамъ же, стр. 140.

называетъ его «смѣха достойной выдумкой», и мы ему вѣримъ. Какого либо разумнаго основанія для такого обычая дѣйствительно подъискать нельзя [1]).

Второе недоразумѣніе впервые, сколько намъ извѣстно, было заявлено преподобнымъ Никономъ кающимся [2]). Въ обы-

---

[1]) Хотя слѣдующее мѣсто изъ цитованнаго выше отвѣта армянскихъ богослововъ на посланіе митрополита Севастійскаго, можетъ до извѣстной степени объяснять поводъ къ возникновенію этого недоразумѣнія: «вы насмѣхаетесь надъ нами, говоря, что мы крестимъ распятіе и поклоняемся ему... Христосъ, принявъ крещеніе, тѣмъ уже освятилъ и насъ и воду, окрестилъ также древо, на которомъ былъ пригвожденъ, водою и кровію, истекшею изъ бока Его. На этомъ основаніи и мы, слѣдуя таинственному примѣру, водою и виномъ крестимъ распятіе, чрезъ что освящается оно при чтеніи изъ евангелистовъ и апостоловъ» Всеобщая исторія, стр. 171.

[2]) Препод. Никонъ, прозванный кающимся за то, что главною тэмою его проповѣдничества была тэма св. I. Предтечи: *покайтеся,* былъ родомъ армянинъ и подвизался въ разныхъ монастыряхъ понтійскихъ во второй половинѣ X вѣка. Жизнь его описана на греческомъ языкѣ однимъ изъ игуменовъ монастыря св. Никона и потомъ переведена на латинскій языкъ Сирмондомъ подъ заглавіемъ: Rerum gestorum S. Niconis, μετανοεῖτε cognominati. Подлинникъ находится въ Римѣ in Bibliotheca Sfortiana. Главнымъ мѣстомъ его покаянной проповѣди была сначала Арменія, гдѣ онъ многихъ обратилъ отъ заблужденія къ истинѣ, если вѣрить его біографу, а потомъ съ 962 или 963 г. островъ Критъ. Ему приписывается сочиненіе »О безбожной вѣрѣ Армянской», замѣчательное тѣмъ, что въ немъ впервые сгруппированы въ одно цѣлое всѣ пункты обвиненій противъ армянской церкви со стороны грековъ. Сочиненіе это сперва издано было лишь на латинскомъ языкѣ въ Bibliotheca Veterum Patrum и притомъ satis infeliciter, какъ выражается Удинъ, и потомъ уже греческій текстъ его съ латинскимъ переводомъ былъ изданъ по рукописи Парижской королевской библіотеки Котелеріемъ въ 1672 г. in Notis ad Patres Apostolicos. col. 152. Тамъ же (col. 237) и тѣмъ же ученымъ издано тоже на греческомъ и латинскомъ языкахъ другое подобное же сочиненіе, приписываемое тому же препод. Никону, подъ заглавіемъ Ἀπόταξις τῶν αἱρετικῶν Ἀρμενείων сочиненіе, заключающее въ себѣ наставленіе о томъ, какъ принимать въ православную церковь обращающихся къ ней армянъ (посредствомъ мѵропомазанія съ анаѳематствованіемъ ересей, въ которыхъ они обвиняются, а не чрезъ перекрещиваніе). Vid. C. Oudini, Comment. de script. et scriptis ecclesiasticis t. II col. 462 — 465. Жизнь препод. Никона подробно описана у Баронія въ анналахъ подъ 961, 969, 971, 982, 987 и 998 годами а заблужденія, приписываемыя имъ армянамъ,

чаѣ скрѣплять всѣ кресты желѣзными гвоздями безъ различія матеріала и безъ вниманія къ дѣйствительной въ томъ потребности, обычаѣ, существовавшемъ будто бы въ его время въ Арменіи, подозрѣвалась православными монофизитская тенденція—наглядно изобразить сліяніе естествъ по воплощеніи. Отрицая существованіе такого обычая въ армянской церкви, Нерсесъ Благодатный даетъ однакожъ понять, что недоразумѣніе, возбужденное на счетъ его въ православномъ мірѣ, имѣло нѣкоторое основаніе: «по созерцательному же понятію, въ подлинномъ крестѣ часть, сверху къ низу простирающаяся, уподобляется божеству; часть, положенная поперегъ оной—человѣчеству; гвоздь же означаетъ связь любви, соединяющую Бога съ человѣками». Если между учеными богословами армянской церкви существовало такое толкованіе составныхъ частей креста и ихъ взаимнаго отношенія; то чтожъ мудренаго, если это толкованіе въ сознаніи и практикѣ невѣжественной части духовенства и народа отразилось обычаемъ въ родѣ заявленнаго у преподобнаго Никона? Возможности существованія такого обычая въ указанной средѣ не отрицаетъ впрочемъ и самъ Нерсесъ Благодатный [1]); но едва ли справедливо народные обычаи ставить на одну доску съ учрежденіями церкви и по первымъ судить о послѣднихъ. Всему свое мѣсто.

Къ числу такихъ же народныхъ обычаевъ и притомъ, вѣ-

---

перечислены у Галана въ Conciliat. P. I. t. II p. 10 sq. и въ Historia Armena p. 273—278.

Преподобнаго Никона кающагося, повидимому, нужно отличать отъ преподобнаго Никона Черногорца, который былъ родомъ грекъ и жилъ во второй половинѣ XI в., хотя ихъ имена и сочиненія постоянно перемѣшиваются учеными. См. Oudini, Cave et Cotelerii lib. cit. сн. Описаніе славянскихъ рукописей Московской синодальной библіотеки, Отд. II-й прибавленіе. Москва. 1862. стр. 1—52.

[1]) «Если кто на каменныхъ или желѣзныхъ крестахъ, не изъ двухъ, а изъ одной части составленныхъ, усмотритъ гвозди: то да будетъ тому извѣстно, что это дѣлается отъ людей слабоумныхъ и крамольныхъ, а не по нашему указанію». Первое Изложеніе, стр. 141.

роятно, существовавшихъ только въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ и въ извѣстное только время, должно отнести и другой, заявленный тѣмъ же писателемъ, армянскій обычай—соединять на одной продольной линіи три креста и притомъ такъ, чтобы крестъ, долженствующій изображать Св. Духа, имѣлъ меньшіе размѣры сравнительно съ двумя остальными въ знакъ низшаго достоинства этого лица предъ другими и называть это троекрестіе св. Троицей [1]).

Третье недоразумѣніе заявлено анонимнымъ авторомъ обвинительной записки противъ латинянъ и состоитъ въ томъ, что армяне будто бы изображаютъ на себѣ крестное знаменіе однимъ перстомъ, что бы выразить наглядно усвоенное ими монофизитское ученіе о единомъ естествѣ [2]). Разрѣше-

---

[1]) Тоже самое утверждается и въ λόγος στηλιτευτικὸς (lib. cit. c. X. col. 357—362) и потомъ неоднократно повторялось у послѣдующихъ писателей и между прочимъ въ Паноплiи Евѳимія Зигабена, tit. 23 ed. Τεργοβύστω. σελ 135. Слѣды существованія этого обычая въ Арменіи въ старину можно находить и у армянскихъ писателей,—по крайней мѣрѣ мы видимъ эти слѣды въ слѣдующихъ словахъ армянскаго историка Гевонда (VIII в.): «одержимый неистовствомъ бѣса, онъ (Ескирдъ—одинъ изъ агарянскихъ вождей) далъ приказаніе истребить и уничтожить живописные образа истиннаго вочеловѣченія Господа нашего и Спасителя и Его учениковъ. Онъ разрушалъ изображенія креста Господня, водруженныя во многихъ мѣстахъ во имя и для поклоненія Единосущной Троицѣ». Исторія Калифовъ. Спб. 1862. стр. 71. сн. стр. 106. Авторъ различаетъ здѣсь двоякаго рода изображенія—живописныя и крестныя: первыя представляли Спасителя, вторыя «водружались во имя и для поклоненія единосущной Троицѣ» и слѣдовательно представляли Ее. Но такъ какъ простой крестъ не могъ Ее представлять, то должно думать, что это было «троекрестіе»! А если такъ, то нѣтъ ли какой-либо исторической связи между этимъ крестомъ—троекрестіемъ, представлявшимъ Единосущную Троицу и прибавленіемъ словъ *распныйся за ны* къ трисвятой пѣсни?

[2]) Loco citato стр. 193 прим. 1. сн. Анонима περὶ αἱρέσεως τῶν ἰακωβίτων καὶ τῶν Χατζιτζαρίων in Historia haeresis Monothelitarum. Combefis, Parisiis. 1648. col. 265 — 266, а также Димитрія митрополита Кизическаго περὶ Ἰακωβιτῶν καὶ Χατζιτζαρίων у Ралли и Потли въ Σύνταγμα, t. IV. σελ. 407—408. Извѣстно также, что нѣкоторые православные богословы подозрѣвали монофизитскую тенденцію въ аналогическомъ съ армянскимъ латинскомъ обрядѣ соверше-

нія этого недоразумѣнія мы не находимъ ни въ «Исповѣданіяхъ» Нерсеса Благодатнаго, ни въ другихъ извѣстныхъ намъ сочиненіяхъ армянскихъ богослововъ. Между тѣмъ если такимъ образомъ дѣйствительно армяне изображали на себѣ крестное знаменіе, то въ смыслѣ его едва ли позволительно сомнѣваться. Во всякомъ же случаѣ изъ всѣхъ недоразумѣній, заявленныхъ въ православной полемикѣ съ армянами на счетъ крестнаго знаменія, это только одно имѣетъ свое относительное значеніе,—разумѣется при вѣрности самаго факта,—для дѣла сближенія церквей, такъ какъ заявляемый имъ фактъ можетъ имѣть связь съ догматикой монофизитства. Остальныя же могутъ считаться удовлетворительно разрѣшенными.

### 6) Объ иконахъ Спасителя и святыхъ Его.

Въ православной полемикѣ было заявлено мнѣніе, что «армяне вовсе не пріемлютъ святыхъ иконъ [1])».

Какъ ни смѣлымъ кажется это мнѣніе; но оно имѣетъ свое основаніе въ исторіи монофизитства. Извѣстно, что Филоксенъ высказывался противъ какихъ бы то ни было изображеній божества и въ пользу поклоненія Ему духомъ и истиною [2]). И это не случайность. Иконоборческая тенденція лежитъ въ самой основѣ первоначальнаго монофизитства [3]). От-

---

нія крестнаго знаменія, какъ напр. Іоаннъ Клавдіупольскій въ цитованномъ выше сочиненіи своемъ объ опрѣснокахъ: *καὶ τὸν τίμιον σαυρὸν ’εκ πίων ’εμάθετε μετὰ τῶν πέντε δακτύλων συμειοῦν ’επὶ τοῦ μετώπου καὶ τηλικαῦτα μετὰ τοῦ ἀντίχειρος ἐπισφραγίζεσθαι την τῶν μονοθελίτων αἵρεσιν.* Loc. cit. л. 347 verso.

[1]) Мнѣніе это образовалось давно. Оно заявляется уже препод. Никономъ (въ цитованномъ выше сочиненіи) и вслѣдъ за нимъ повторялось Евѳиміемъ Зигабеномъ (Panopl. tit. 23), авторомъ обвинительной противъ латинянъ записки (num. LVIII. p. 508) и многими другими.

[2]) Assemani, Bibl. Orient. t. p. 21. Тамъ же ссылка на свидѣтельство VII вселенск. собора.—tit. V.

[3]) См. Dorner, Entwickelungsgeschiche der Lehre von A. Person Christi. Th. II. S. 165.

рицая единосущіе плоти Христовой съ нашею и представляя себѣ по-докетски какъ самое воплощеніе, такъ и земную жизнь Спасителя, монофизиты естественно должны были представлять себѣ воплотившагося Бога неописуемымъ и враждебно относиться къ попыткамъ изображать Его на иконахъ. Что и въ Арменіи была партія людей, относившихся такъ къ иконамъ и притомъ во времена самаго Нерсеса Благодатнаго, это доказывается собственнымъ его сознаніемъ [1]); но что сама армянская церковь была чужда этого заблужденія, это подтверждается, кромѣ формальнаго удостовѣренія этого знаменитаго представителя армянской церкви, и устройствомъ ея храмовъ, гдѣ иконы всегда занимали подобающее имъ мѣсто, и богослужебной практикой, въ которой онѣ пользовались тѣми же знаками почитанія, какіе воздаются имъ и въ православныхъ храмахъ.

На этомъ основаніи мы въ правѣ признать вышеозначенное мнѣніе справедливымъ только относительно извѣстнаго числа членовъ армянской церкви, съ которыми она не имѣла и не имѣетъ на этомъ пунктѣ ничего общаго, а самую церковь совершенно свободною отъ подозрѣнія въ иконоборствѣ.

### 7) О постѣ, называемомъ Арачаворкъ.

Недоразумѣніе, существовавшее когда-то между православной и армянской церквами изъ-за этого поста, представляетъ въ настоящее время одинъ только интересъ: оно служитъ печальнымъ показателемъ того, какъ далеко заходили представители той и другой церкви въ незнаніи другъ друга и взаимной ненависти [2]).

---

[1]) «Отъ несогласія, существующаго между нашими народами, много зла посѣялъ діаволъ; между прочимъ у нѣкоторыхъ слабоумныхъ обществъ нашихъ — неуваженіе къ св. иконамъ». Первое Изложеніе, стр. 139—140. Тоже повторяется, какъ мы видѣли, и во второмъ. Ниже мы увидимъ, что этого мнѣнія держались и нѣкоторые авторитетные богословы армянской церкви.

[2]) Разногласіе между православной и армянской церквами относительно по-

«Постъ этотъ, по словамъ Нерсеса Благодатнаго, называется Арачаворкъ, предшествующій, потому, что онъ есть изъ первыхъ, установленныхъ въ Арменіи, и причина его установленія была слѣдующая:

«Когда св. Григорій, просвѣтитель нашъ, изведенъ былъ изъ ямы, въ которой нѣсколько времени содержался, и царь армянскій Тиридатъ, наказанный отъ Бога обращеніемъ его въ образъ свиной, и всѣ вельможи его и войска, одержимые злымъ духомъ, искали у него исцѣленія: тогда св. проповѣдникъ установилъ для всѣхъ вообще постъ, воспретивъ въ продолженіи пяти дней вкушать какую либо пищу по примѣру ниневитянъ. Чрезъ это послѣдовало ихъ исцѣленіе. Сей-то самый постъ, который, по изъясненной причинѣ, прежде всѣхъ другихъ постовъ установленъ былъ св. Григоріемъ, онъ же, просвѣтитель нашъ, заповѣдалъ церквамъ армянскимъ содержать ежегодно, дабы поддержать и сохранить чрезъ то въ па-

---

товъ не ограничивалось однимъ этимъ постомъ, а простиралось и на другіе, какъ это видно между прочимъ изъ сочиненія анонимнаго греческаго писателя подъ заглавіемъ: *περὶ τῆς σατανικῆς αἱρέσεως τῶν κακοδόξων Ἀρμενίων καὶ τῶν ἐναγῶν νηστειῶν αὐτῶν τῶν ἑπτὰ ἑβδομάδων τῶν παρ᾽ αὐτοῖς φυλασσομένων δι᾽ ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ, καὶ παρὰ* (sic!) *τῶν πέντε αἱρέσεων ὧν ἐκ τῆς βασιλείας Περσῶν Χοσρόη τοῦ λεγομένου Κράμπανου*, сохранившагося между рукописями Московской синод. библ. (cod. CCLXXXV in 4. XV вѣка). Сочиненіе это, занимающее всего пять листовъ (335—339), по характеру своему принадлежитъ къ одной категоріи съ басней о постѣ Арачаворкъ и др. подобнымъ, которыя будутъ поименованы нами ниже: оно наполнено самыми грубыми и невѣроятными выдумками и баснями; но основа его вѣрна. Заявленное въ немъ разногласіе между армянскою и православною церквами относительно упоминаемыхъ у него постовъ дѣйствительно существуетъ, но имѣетъ самый невинный характеръ. См. между прочимъ Histoire dogmes, traditions et liturgie de l'Eglise Armenienne Orientale. p. 147—149. Правда, препод. Никонъ (или неизвѣстный, прикрывающійся его именемъ) утверждаетъ, что постъ Арачаворкъ, равно какъ и другіе особливые армянскіе посты скрываютъ въ себѣ еретическую тенденцію: *ἐν ταῖς τοιαύταις γὰρ νηστείαις, οὐχ ἁπλῶς οἱ αἱρετικοὶ νηστεύουσιν, ἀλλ᾽ αἱρετικῷ δόγματι, καὶ ἔξω τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας συμμιγνύντες παράδοσιν* (Ex Nicone de jejuniis apud Cotelerium, Ecclesiae Graecae monumenta, t. III. p. 441); но такъ какъ онъ не объясняетъ, въ чемъ состоитъ эта тенденція, то мы и не дѣлаемъ изъ его заявленія никакого употребленія.

мяти благодѣяніе Божіе, на нихъ ознаменованное. Тогда же найдено было приличнымъ—сей постъ, чрезъ который армяне увидѣли свое спасеніе, содержать въ одно время съ постомъ, установленнымъ для ниневитянъ, которымъ сіи послѣдніе избавились отъ угрожавшей смерти, и который содержатъ и понынѣ народы Сирійскіе и Египетскіе».

«Если постъ сей называется также и Сергіевскимъ, то никто да не приводится въ заблужденіе подобною одноименностью. Ибо св. Сергій, коего память празднуется въ сіе время, былъ благовѣрный князь въ Каппадокіи въ царствованіе Константина Великаго и сыновей его. Онъ, подвергшись гоненію, когда воцарился безбожный Юліанъ, удалился въ Персію къ царю Шабуху. Успѣвъ тамъ обратить многихъ изъ войска въ вѣру христіанскую, св. Сергій съ сыномъ своимъ принялъ мученическій вѣнецъ отъ того же самаго персидскаго царя Шабуха. Такъ какъ теперь день преставленія его приключился въ 30-е число января мѣсяца: то и установлено праздновать память его въ день субботный послѣ поста Арачаворкъ, подобно тому, какъ и память св. Θеодора (Тирона) празднують всѣ церкви въ концѣ первой недѣли Четыредесятницы. Сказавъ сіе, мы снова, какъ предъ Богомъ, удостовѣряемъ, что ради этой именно причины, а не другой какой, установленъ у насъ постъ, именуемый Арачаворкъ [1])».

Во враждебномъ армянамъ лагерѣ вся эта исторія превратилась въ басню о какомъ-то монахѣ-волхвѣ Сергіѣ, который будто бы установилъ этотъ постъ въ честь любимаго своего пса, носившаго кличку Арачаворкъ,—басню, вызвавшую справедливое негодованіе въ достойномъ пастырѣ армянской церкви [2]).

---

[1]) Первое Изложеніе, стр. 151—152.

[2]) «Постъ, извѣстный у насъ подъ именемъ Арачаворкъ, вы (греки) хулите по незнанію. Вы относите его къ памяти нѣкоего Сергія волхва, имѣвшаго при себѣ осла и пса, какъ наслышались вы отъ отступниковъ вѣры нашей, насказавшихъ вамъ разныя о немъ басни, преисполненныя лжи. Воспоминанія о та-

Послѣ вышеприведенныхъ объясненій Нерсеса Благодатнаго, резонность которыхъ столь же очевидна, какъ и безсмысленность басни, противъ которой онѣ направлены, останавливаться долѣе на этомъ предметѣ не позволительно.

Вотъ и всѣ разности армянской церкви, перечисленныя въ разсматриваемомъ нами «Изложеніи». Кромѣ того въ первомъ «Изложеніи, равно какъ и на первомъ диспутѣ была заявлена еще одна разность, о которой мы должны сказать здѣсь нѣсколько словъ не потому, впрочемъ, чтобы придавали ей какое либо значеніе, а потому лишь, что намъ придется встрѣтиться съ нею нѣсколько ниже,—это разность касательно св. мѵра.

Она состоитъ въ томъ, что въ армянской церкви въ составъ св. мѵра употребляется масло сесамское [1]), а въ православной оливковое.

Происхожденіе этой разности Нерсесъ Благодатный объясняетъ тѣмъ, что въ Арменіи, по суровости климата, не ростутъ оливки и негдѣ взять оливковаго масла [2]), т. е. дру-

комъ Сергіѣ у насъ вовсе не существуетъ, гораздо меньше, чѣмъ о существѣ, именуемомъ химерою; ибо сіе послѣднее, хотя существованія не имѣетъ, за то носитъ хотя одно наименованіе, а этотъ Сергій въ народѣ нашемъ ни существованія, ни именованія вовсе не имѣетъ. Если же бы и былъ гдѣ-либо таковый, хотя намъ о томъ вовсе неизвѣстно; то вселенская церковь предастъ проклятію таковаго, съ осломъ его, со псомъ и съ пріемлющими его, поелику имени его никто въ народѣ нашемъ не слыхалъ, кромѣ грековъ, повѣствующихъ сіе о насъ съ клеветою». Первое Изложеніе, стр. 150—151. Басня эта перешла и въ нашу старинную литературу (См. между прочимъ «Преніе св. Иларіона со Армены» въ рукоп. сборникѣ бывшей Софійской (нынѣ Академической) библ. за № 1245, л. 238 239 и «О постѣ Арменскомъ арцывуріевѣ», тамъ же л. 227—228) и должна быть отнесена къ одной категоріи съ баснями «о Линѣ, арменскомъ учители» и «о арменскомъ дыбаніи, по нашему языку о причастіи». (Тамъ же л. 329—230).

[1]) Добываемое изъ растенія, называемаго сесамъ и растущаго въ большомъ изобиліи въ Арменіи.

[2]) «Причиною тому не что иное, какъ одно несуществованіе въ Арменіи деревъ масличныхъ по причинѣ холоднаго въ ней климата; отъ того въ составъ

гими словами: сесамское масло употребляется по необходимости, за неимѣніемъ оливковаго.

Противъ этого объясненія Өеоріанъ на первомъ диспутѣ возражалъ, что это несправедливо, такъ какъ самъ онъ по дорогѣ въ Ромъ-Кла встрѣчалъ весьма много оливковыхъ деревъ; но такъ какъ кромѣ сомнѣнія въ справедливости факта, на который ссылался Нерсесъ, онъ не высказалъ никакихъ догадокъ и предположеній на счетъ связи этой разности съ исторіей и догматикой монофизитства, и такъ какъ самая разность ограничивается однимъ веществомъ, входящимъ въ составъ мѵра, а не простирается ни на время, ни на образъ совершенія таинства мѵропомазанія, ни на значеніе этого таинства, и такъ какъ наконецъ въ дальнѣйшихъ сношеніяхъ сторонъ по предмету сближенія она была опущена, вѣроятно, за незначительностію, то и мы на ней не настаиваемъ, а ограничимся лишь однимъ ея заявленіемъ.

Остается подвести итоги результатамъ, полученнымъ нами изъ сдѣланнаго нами обзора обрядовыхъ разностей армянской церкви.

Всѣхъ таковыхъ разностей въ разсмотрѣнномъ нами «Изложеніи» перечисляется семь.

Изъ нихъ прямую, неоспоримую связь съ исторіей и догматикой монофизитства имѣетъ только одна, — именно — состоящая въ прибавленіи словъ *распныйся за ны* къ трисвятой пѣсни.

Связь съ догматикой монофизитства двухъ разностей именно — а) относительно священнаго хлѣба и б) относительно чаши крови Христовой представляется весьма вѣроятною.

Связь двухъ другихъ съ этой догматикой,—именно: а) совмѣстнаго празднованія Рождества Христова и Крещенія и б)

---

мѵра нашлись мы въ необходимости употреблять такое масло, какое въ странѣ нашей обрѣтается». Первое Изложеніе, стр. 139.

употребленія крестнаго знаменія представляется только вѣроятною.

Связь одной разности, именно относительно иконъ Спасителя и святыхъ Его, съ упомянутой догматикой представляется вѣроятною не для всей армянской церкви, а лишь для нѣкоторыхъ отдѣльныхъ ея членовъ.

Наконецъ что касается послѣдней или седьмой разности, то такъ какъ предположеній относительно связи ея съ исторіей и догматикой монофизитства никѣмъ не заявлено, то, послѣ категорическаго заявленія, сдѣланнаго Нерсесомъ Благодатнымъ относительно ея дѣйствительнаго смысла и значенія, она должна быть отнесена къ разряду безразличныхъ и не должна приниматься въ разсчетъ при окончательномъ выводѣ или заключеніи о характерѣ этой части «Изложенія».

Это заключеніе на основаніи всего вышеизложеннаго мы находимъ возможнымъ формулировать такимъ образомъ: хотя прямая связь съ исторіей и догматикой монофизитства можетъ быть неопровержимо доказана лишь относительно одной разности, относительно же всѣхъ остальныхъ—только съ большею или меньшею вѣроятностію; но такъ какъ а) связь первой, догматической части «Изложенія» съ догматикой монофизитства несомнѣнна, хотя и отрицается авторомъ, и такъ какъ б) соединеніе въ одной церкви столькихъ разностей, имѣющихъ хотя бы-то и вѣроятную связь съ догматикой монофизитства не можетъ быть случайнымъ, а должно быть признано за обстоятельство, увеличивающее эту вѣроятность; то, по совокупности уликъ, должно признать и эту часть «Изложенія» проникнутою тою же монофизитскою тенденціей, какою проникнута первая, и въ этомъ смыслѣ генетически связанною съ первой.

---

# ГЛАВА VII.

## Взглядъ православной церкви и богословской науки на Армянскую церковь.

Замѣчательная послѣдовательность и согласіе во взглядахъ православной церкви и богословской науки на Армянскую церковь. Отношеніе между обѣими церквами до раздѣленія. Причины раздѣленія. Взглядъ православной греческой церкви на армянскую по раздѣленіи и отношенія между ними до паденія Византійской имперіи. Взглядъ на Армянскую церковь православной Русской церкви. Взглядъ на Армянскую церковь представителей православной науки.

---

Разъясненіемъ характера разсмотрѣннаго нами «Изложенія» наша задача разрѣшена, и дѣло наше собственно кончено; но въ видахъ съ одной стороны провѣрки правильности ея рѣшенія живымъ свидѣтельствомъ самихъ церквей, заинтересованныхъ въ этомъ рѣшеніи, съ другой—въ видахъ приготовленія прочной фактической почвы для правильной постановки и рѣшенія вопроса о способахъ или средствахъ къ ихъ сближенію, подавшаго поводъ къ нашему труду, мы считаемъ нужнымъ выяснить теперь взаимный взглядъ обѣихъ церквей одной на другую, насколько онъ выразился въ ихъ фактическихъ отношеніяхъ, въ оффиціальныхъ документахъ, въ богослужебной практикѣ, и наконецъ, въ произведеніяхъ представителей ихъ богословской науки.

Взглядъ православной церкви и ея богословской науки на армянскую церковь постоянно и неизмѣнно отличался замѣчательною послѣдовательностію и согласіемъ, До формальнаго отверженія Халкидонскаго собора армянскою церковію въ 491 году, православная церковь смотрѣла на армянскую какъ на свою сестру, или лучше сказать, какъ на свою родную дочь, послѣ же этого—какъ на совершенно ей чужую и еретическую.

Православная богословская наука была вѣрнымъ эхомъ своей церкви.

Мы уже не разъ говорили выше, что Арменія обращена была въ христіанство малоазійскими греками. Это обстоятельство завязало тѣсную духовную связь между обѣими націями, выразившуюся особенной близостью и искренностью ихъ взаимныхъ отношеній. Армяне отъ души полюбили языкъ своихъ духовныхъ просвѣтителей и съ жаромъ принялись за изученіе безсмертныхъ твореній греческаго генія. Молодежь армянская массами устремилась въ Аѳины, Александрію, Константинополь и пр., и толпами окружила каѳедры знаменитыхъ учителей краснорѣчія и философіи. Здѣсь встрѣчалась она съ даровитѣйшими представителями греческой націи, съ будущими свѣтильниками и украшеніемъ восточной церкви—съ св. Василіемъ Великимъ и Григоріемъ Богословомъ и др. и нерѣдко состязалась съ ними въ ораторскомъ искуствѣ и философіи съ честью для себя и своей націи.

Эта духовная связь между обѣими націями и особенно между талантливѣйшими ихъ представителями, державшаяся главнымъ образомъ на научныхъ интересахъ, была такъ крѣпка, что пережила даже ихъ церковное разъединеніе. Армяне съ неутомимымъ усердіемъ въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ продолжали изучать греческую литературу и переводить на свой языкъ лучшія ея произведенія во всѣхъ родахъ; но особенную любовь питали они къ величайшимъ проповѣдникамъ и ученѣйшимъ отцамъ греческой церкви—Аѳанасію, Василію, обоимъ Григоріямъ, обоимъ Кирилламъ, св. Златоусту, Епифанію и др.

Греческая церковь со своей стороны всѣми зависѣвшими отъ нея средствами старалась поддержать духовную связь между обѣими націями, завязанную вѣрой и наукой. Въ концѣ IV и въ началѣ V в. не только отношенія между націями, но и между церквами были поставлены на прочныхъ основаніяхъ. Армянская церковь въ это время часто обращалась въ грече-

ской за совѣтомъ и содѣйствіемъ, а греческая спѣшила помочь ей тѣмъ и другимъ. Особенно много сдѣлалъ для несчастной въ то время Арменіи св. Златоустъ [1]). Памятникомъ участливаго вниманія къ ней со стороны ученика и одного изъ преемниковъ св. Златоуста, св. Прокла Константинопольскаго служитъ Τόμος πρός 'Αρμένους [2]), которымъ онъ разрѣшилъ ея недоумѣніе относительно характера сочиненій Діодора Тарсійскаго и Θеодора Мопсуетскаго.

Такія близкія и дружескія отношенія между церквами продолжались до 491 года.

Первый ударъ ихъ согласію и единенію былъ нанесенъ Халкидонскимъ соборомъ 451 года. Армянскіе писатели обыкновенно объясняютъ непринятіе опредѣленій этого собора армянскою церковію съ одной стороны отсутствіемъ на немъ представителей ея, съ другой разными недоразумѣніями [3]). По нашему же мнѣнію первою причиною былъ отказъ императора Маркіана въ помощи армянамъ противъ персидскаго царя Іездигерда [4]), а второю—политика персидскихъ завоевателей

---

[1]) Chrysost. ep. 4 ad Olymp., ep. 35 ad Alph., ep. 67, 69.

[2]) Bibliotheca Veterum Patrum. Parisiis. 1624. t. 1 p. 309—319.

[3]) Всѣ эти недоразумѣнія сгруппированы въ статьѣ архіепископа армянскаго Салантьяна подъ заглавіемъ «О согласіи и мнимомъ несогласіи вѣроисповѣданій церкви армянской и церкви греческой», напеч. въ Христ. Чтеніи за 1869 г. Ч. I, стр. 222—238.

[4]) «Во время борьбы своей съ персидскимъ царемъ Іездигердомъ армянскіе князья отправили въ Константинополь посольство съ просьбою о помощи противъ общаго врага христіанъ. Благочестивый императоръ греческій Θеодосій Младшій изъявилъ полную готовность оказать имъ эту помощь; но вскорѣ затѣмъ послѣдовавшая кончина его помѣшала ему привести въ исполненіе свое намѣреніе. А преемнику его Маркіану его совѣтникъ—Анатолій военачальникъ и нѣкто сиріанинъ, по имени Ельфаріонъ, люди сколько низкіе, столько же и безбожные, совѣтовали не слушать просьбъ армянскаго народа, возставшаго всѣми своими силами противъ гнусныхъ намѣреній язычниковъ. Малодушный Маркіанъ предпочелъ сохранить союзъ съ язычниками и удержать миръ временный, нежели дать помощь армянамъ, сражающимся противъ врага христіанской религіи». Исторія Егише Вардапета, кн. 3. стр. 117—121.

Арменіи, искусно воспользовавшихся раздѣленіемъ и враждою между монофизитами и діофизитами, достигшею высшей степени напряженія послѣ Халкидонскаго собора, и искуственно создавшихъ въ монофизитствѣ китайскую стѣну между греками и армянами [1]). Впрочемъ мы не намѣрены спорить объ этомъ съ армянскими учеными, такъ какъ для насъ въ данномъ случаѣ важенъ самый фактъ, а не его причины. А фактъ—тотъ, что армянская церковь, сначала при католикосѣ Пабкенѣ, на помѣстномъ соборѣ въ Вагаршападѣ въ 491 году, потомъ при католикосѣ Авраамѣ, на таковомъ же соборѣ въ Девинѣ въ 596 году, и, наконецъ, при католикосѣ Нерсесѣ III, на соборѣ въ Девинѣ въ 645 году [2]), не только формально отвергла Халкидонскій соборъ, но и анаѳематствовала его.

Этотъ фактъ разомъ измѣнилъ и взглядъ другъ на друга и взаимныя отношенія обѣихъ церквей. Съ этихъ поръ онѣ начинаютъ смотрѣть одна на другую какъ чужія, начинаютъ обмѣниваться обвиненіями въ еретичествѣ и по временамъ вести переговоры объ условіяхъ возсоединенія. Яблокомъ раздора служитъ Халкидонскій соборъ. Около его признанія или отверженія начинаютъ вращаться теперь всѣ ихъ дальнѣйшія отношенія.

Свѣдѣній объ этихъ отношеніяхъ вообще и въ частности о сношеніяхъ по вопросу о возсоединеніи сохранено намъ не мало и греческими [3]) и армянскими писателями, но, къ со-

---

[1]) См. Saint-Martin,, Memoires sur l'Armenie Paris. 1828. 1829. t. I. p. 329 sq.

[2]) Conciliengeschichte von Hefele, t. II. S. 697. сн. статью армянскаго архіепископа Михаила Салантьяна «О согласіи и мнимомъ несогласіи вѣроисповѣданій церкви Армянской и церкви Греческой, Histoire dogmes, traditions et liturgie de l'Eglise Armenienne Orientale, p. 21—25, а также—извлеченіе изъ этого сочиненія подъ заглавіемъ «Краткій очеркъ исторіи Армянской Восточной церкви» въ Правосл. Обозрѣніи за 1872 г. Ч. I. стр. 657—698.

[3]) Между прочимъ эти свѣдѣнія можно найти и въ отвѣтѣ патріарха Фотія къ католикосу Захаріи, о которомъ будетъ рѣчь ниже, а критику ихъ—у Гергенретера въ его Photius Patriarch v. Constantinopol. B. I. S. 480 sq.

жалѣнію, онѣ не отличаются ни точностью, ни обстоятельностью, такъ что вполнѣ вѣрную и полную картину этихъ отношеній начертать весьма трудно, и потому мы ограничимся лишь краткимъ очеркомъ сношеній между обѣими церквами по вопросу о возсоединеніи.

Къ сожалѣнію, успѣшному ходу сношеній по вопросу о возсоединеніи весьма много повредила непослѣдовательная политика Константинопольскаго императорскаго правительства относительно Халкидонскаго собора: то оно изъявляло готовность, въ видахъ привлеченія монофизитовъ въ лоно церкви, пожертвовать имъ косвенно Халкидонскимъ соборомъ [1]), то вдругъ начинало принуждать ихъ къ принятію его силою [2]).

---

[1]) Такую готовность изъявляли императоры Василискъ (474—477) въ своемъ энкикліѣ, Зенонъ (474, 477—491) въ своемъ энотиконѣ и Анастасій (491—518), и армяне были совершенно правы, когда упрекали грековъ въ томъ, что они сами уронили авторитетъ Халкидонскаго собора въ глазахъ монофизитовъ своимъ двусмысленнымъ отношеніемъ къ нему при упомянутыхъ императорахъ. За то армянскіе противники Халкидонскаго собора не находятъ достаточно словъ, чтобы восхвалить благочестіе и добродѣтели (весьма сомнительныя) этихъ государей. Вотъ какъ характеризуетъ ихъ между прочимъ католикосъ Іоаннъ: Vers la même epoque le pieux, le religieux et le célèbre roi des Romains Zenon mourut étant sur le trône. Avant l'époque de son avénement, tout avait été couvert d'un voile tenebreux et épais par les odieux hététiques. Mais Zénon rejeta le concile de Chalcédoine, dissipa les ténébres et fit fleurir dans l'Eglise de Dieu l'admirable, brillante étincelante et veritable doctrine des apôtres. Aprés lui, le vaillant Anastase monta sur le trône; il fut aussi zélé ami de la virité que Zénon, et même encore plus que lui: toutes ses actions etaient agréables à Dieu, et il était fermement attaché à la saine doctrine des saints péres. On écrivit, par son ordre, des lettres circulaires qui anathématisaient tous les hérétiques et le concile de Chalcédoine. Но и взглядъ и тонъ быстро перемѣняются, когда авторъ начинаетъ говорить о сторонникѣ Халкидонскаго собора, императорѣ Юстиніанѣ: L'impie Iustinien régna aprés Anastase; ce fut un homme méchant, qui désirait tout détruire, tout changer, et retablir l'hérésie du concile de Chalcedoine: il accabla de chagrins, de peines et de tourments affreux tous les saints hommes et tous ceux qui tenaient à la saine doctrine, et plongea la sainte église dans un abime de sang. Hist. d'Arménie par le patriarch Iean VI p. 52—53.,

[2]) Такой принудительной политики и именно по отношенію къ армянамъ

15

Такой принудительный характеръ, по видимому, имѣла унія, заключенная между православной и армянской церквами на соборѣ въ Каринѣ при императорѣ Ираклiѣ [1]), и потому мы

по увѣренію армянскаго писателя Себеоса, держался греческій императоръ Маврикій (602—610). По его словамъ, «императоръ (Маврикій) издалъ (между прочимъ) новое повелѣніе—проповѣдывать Халкидонскій соборъ во всѣхъ церквахъ армянскихъ и раздавать армянамъ причастіе вмѣстѣ съ войскомъ своимъ. Но вѣрные сыны армянской церкви бѣжали въ чуждыя страны и скитались тамъ. Многіе, ни во что почитая повелѣніе царя, остались на мѣстѣ неподвижно; другіе, подстрекаемые честолюбіемъ — пріобщились и соединились съ ними въ вѣрѣ. Тогда и престолъ патріаршій раздѣлился на два: имя одного (патріарха)—Мовсей, другаго — Іоаннъ. Мовсей со стороны Персіи; Іоаннъ греческой. Іоаннъ пріобщился и соединился съ греками, а Моисей совсѣмъ не приближался къ нимъ», Исторія императора Иракла соч. епископа Себеоса. Отд. III. гл. IX стр. 58—59.

[1]) Исторія этого собора, равно какъ и уніи, на немъ заключенной, различно разсказывается въ армянскихъ записяхъ и на основаніи ихъ излагается послѣдующими учеными. Галанъ (Conciliat. P. I. t. I. p. 182), на основаніи анонимной исторіи армянскихъ патріарховъ, излагаетъ ее такимъ образомъ: «армянскій католикосъ Ездра, преданный православію, сдѣлалъ попытку вытѣснить монофизитскую ересь изъ своего народа и съ этою цѣлію просилъ помощи у императора Ираклія, который проходилъ со своими войсками по Арменіи во время своего похода противъ персидскаго царя Хозроя. Поддержанный императоромъ, онъ собралъ около 622 г. большой соборъ въ Гаринѣ или Каринѣ (Θеодосіополѣ, нынѣ Эрзерумъ) въ великой Арменіи. Многіе армянскіе епископы и магнаты, равно какъ греки и сирійцы приняли въ немъ участіе по повелѣнію императора. На этомъ соборѣ было рѣшено принять опредѣленія Халкидонскаго собора, исключить изъ трисвятой пѣсни слова: *распныйся за ны* и не праздновать больше Рождества Христова и Крещенія въ одинъ день. Чамчіанъ въ своей исторіи Армянскаго народа (т. II стр. 537 и д.) поправляетъ это изложеніе Галана такимъ образомъ: «самъ императоръ Ираклій пригласилъ къ себѣ Ездру и требовалъ отъ него уніи съ православною церковію. Католикосъ сначала потребовалъ, чтобы православные пожертвовали Халкидонскимъ соборомъ; но когда императоръ пригрозилъ поставить новаго католикоса для подчиненной себѣ части Арменіи, Ездра сдѣлался уступчивѣе, разсмотрѣлъ Халкидонское исповѣданіе вѣры и, не нашедши въ немъ ничего невѣрнаго, принялъ оное на Каринскомъ соборѣ съ значительнымъ числомъ армянскихъ епископовъ и отвергъ соборъ Девинскій (527 г.). Но, прибавляетъ Чамчіанъ: а) унія была непродолжительная и б) на Каринскомъ соборѣ относительно трисвятой пѣсни и праздниковъ Рождества и Крещенія ничего не было постановлено. Кромѣ того

на ней не останавливаемся, а прямо переходимъ къ сношеніямъ о возсоединеніи, имѣвшимъ болѣе правильную постановку и болѣе свободный характеръ.

Въ видѣ интродукціи въ исторію сношеній между обѣими церквами о возсоединеніи являются правила Трульскаго собора 692 года, касающіяся армянской церкви, правила, имѣвшія

---

Чамчіанъ прибавляетъ, что соборъ этотъ былъ не въ 622 году, а въ 628 или 629. См. Hefele, Conciliengeschichte, t. III. S. 67—68. Серпосъ (Compendio storico. t. II. p. 364—371), слѣдуя въ своемъ изложеніи Галану (за исключеніемъ одного пункта,—именно вопроса объ опрѣснокахъ, который, по изложенію Галана, не былъ возбужденъ на этомъ соборѣ, а по словамъ Серпоса былъ рѣшенъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ были рѣшены и другіе поднятые здѣсь вопросы), старается объяснить легкость, съ какою устроилась здѣсь унія между греками и армянами тѣмъ, что или—Девинскій соборъ (опредѣленіями котораго, утвердившими указанныя разности, армяне пожертвовали грекамъ на Каринскомъ соборѣ) не опредѣлялъ ничего противоправославнаго (anticatholico),—или его опредѣленія не сдѣлали никакого впечатлѣнія на массу армянскихъ епископовъ и народа. Безхитростный армянскій историкъ Себеосъ, едва ли не современникъ Каринскаго собора и во всякомъ случаѣ весьма близкій къ нему разсказываетъ эту исторію такъ: «послѣ того (т. е. послѣ побѣды надъ Хозроемъ и возвращенія честнаго древа крестнаго изъ Персіи въ Царьградъ) полководецъ греческій Мжежъ-Гнуни (у Ѳеофана Μεζέζιος) прибылъ изъ Арменіи и захватилъ всю страну до вышеуказанныхъ предѣловъ. Онъ говорилъ католикосу Езру: чтобы тотъ отправился въ пограничныя страны и причастился бы по закону, (греческому) съ императоромъ (Иракліемъ); въ противномъ случаѣ мы изберемъ другаго католикоса, а ты будешь править только въ персидскомъ участкѣ». Католикосъ, не будучи въ состояніи оставить страну своего управленія, просилъ у государя грамоту о вѣрѣ. Немедленно былъ посланъ къ нему свертокъ, писанный рукою царя, гдѣ были преданы анаѳемѣ—Несторъ (Несторій) и всѣ еретики; но соборъ Халкидонскій не былъ преданъ анаѳемѣ. Католикосъ отправился тогда въ Ассирію, видѣлъ государя и причастился съ нимъ по закону. Онъ просилъ у царя въ подарокъ соляныя копи въ Кульпи и, получивъ ихъ въ даръ, съ большимъ великолѣпіемъ воротился во свояси». Исторія императора Иракла. Спб. 1862. Отд. III. гл. XXIV. стр. 112 сп. Всеобщую Исторію Степаноса Таронскаго, стр. 61—62. Признаемся откровенно, что намъ больше внушаетъ довѣрія этотъ простодушный (хотя и, очевидно, не точный) разсказъ, чѣмъ явно тенденціозное изложеніе Галана и Серпоса.

О подобной же уніи между греческой и армянской церквами при императорѣ Констанѣ II (641—669) и армянскомъ католикосѣ Нерзесѣ III будетъ рѣчь ниже.

вліяніе на характеръ ихъ дальнѣйшихъ отношеній до половины X вѣка. Въ этихъ правилахъ православная церковь, сколько извѣстно, впервые высказалась объ «особливыхъ преданіяхъ армянской церкви». Этихъ особливыхъ преданій было отмѣчено тогда четыре—именно: а) употребленіе одного вина безъ воды для совершенія таинства Евхаристіи (прав. 32), б) обычай удостоивать производства на церковныя и священныя степени только лицъ духовнаго происхожденія и званія (прав, 33), в) разрѣшеніе на сыръ и яйца по субботамъ въ великомъ посту (прав. 56), и г) внесеніе въ алтарь мірянами вареннаго мяса, по іудейскому обычаю, и дѣлежъ его между священниками (прав. 99).

Ни одно изъ этихъ особливыхъ преданій не ставится въ связь ни съ исторіей, ни съ догматикой монофизитства, но всѣ осуждаются, какъ уклоняющіяся отъ исконнаго преданія вселенской церкви.

Кромѣ того отмѣчается и весьма строго осуждается, хотя и безъ прямого поименованія армянской церкви, прибавленіе къ трисвятой пѣсни словъ: *распныйся за ны* [1]), принятое уже тогда и въ этой церкви [2]).

Но отмѣчая и осуждая всѣ эти особливыя преданія армянской церкви, Трульскій соборъ не трактуетъ прямо эту церковь еретическою, а оставляетъ вопросъ объ ея характерѣ такъ сказать въ тѣни.

---

[1]) «Понеже мы увѣдали, яко въ нѣкіихъ странахъ, въ трисвятой пѣсни, послѣ словъ: святый безсмертный, въ качествѣ дополненія возглашаютъ: распныйся за ны, помилуй насъ: но сіе древними святыми отцами, какъ чуждое благочестія, отъ сея пѣсни отринуто, купно съ беззаконнымъ еретикомъ, нововводителемъ сихъ словъ: то и мы прежде благочестно постановленное святыми отцами нашими утверждая, по настоящемъ опредѣленіи, таковое слово въ церкви пріемлющихъ, или инымъ какимъ-либо образомъ къ трисвятой пѣсни примѣшивающихъ, анаѳематствуемъ». Правило 81-е. Книга правилъ. стр. 171.

[2]) См. Исторію императора Иракла, соч. епископа Себеоса, отд. III. глава XXXIII, стр. 146.

После этой интродукціи, и именно съ начала VIII вѣка начинается уже рядъ правильныхъ сношеній между представителями той и другой церкви о возсоединеніи. Инициатива идетъ отъ восточной церкви. Ея достойные представители пытаются склонить представителей армянской церкви къ принятію ученія о двойствѣ естествъ и къ признанію Халкидонскаго собора. Изъ обрядовыхъ же и дисциплинарныхъ разностей, перечисленныхъ Трульскимъ соборомъ, останавливаютъ вниманіе лишь на одной, именно на прибавленіи словъ: *распныйся за ны* къ трисвятой пѣсни, и согласно съ вышеизложеннымъ правиломъ Трульскаго собора, требуютъ отмѣненія этого прибавленія. Очевидно, они такъ дѣйствуютъ подъ вліяніемъ положенія, принятаго относительно армянской церкви Трульскимъ соборомъ.

Благодаря между прочимъ тону, заданному Трульскимъ соборомъ, общій духъ сношеній со стороны православной греческой церкви былъ въ это время довольно миролюбивъ, и количество разностей между церквами, предъявленныхъ представителями ея въ оффиціальныхъ документахъ въ качествѣ препятствій къ возсоединенію, которыя желательно было бы устранить, было очень незначительно: оно ограничивалось двумя или тремя главнѣйшими. Вся же важность полагалась въ признаніи Халкидонскаго собора.

Въ этомъ духѣ и смыслѣ велись переговоры о возсоединеніи между св. Германомъ, патріархомъ Константинопольскимъ и армянскимъ католикосомъ Іоанномъ Одцунскимъ [1]. Св. Германъ *требовалъ лишь принятія ученія о двойствѣ естествъ, воль и дѣйствій и признанія Халкидонскаго собора* [2]. Армян-

---

[1]) А не Пабкеномъ, какъ ошибочно думаетъ Галанъ. См. Serpos, Compend. storico. t. II. lib. V. § XV. p. 421—432.

[2]) Письмо св. Германа (въ латинскомъ переводѣ съ армянскаго) напечатано у Маи въ Nova Patrum Biblioth. t. II. p. 567—584 и у Миня въ Patrologiae cursus completus. t. XCVIII (seria graeca), p. 135—146.

скіе епископы, во главѣ со своимъ католикосомъ, составили отвѣтное посланіе и—отписались [1].

Въ этомъ же духѣ и смыслѣ велись переговоры о возсоединеніи церквей между патріархомъ Фотіемъ и католикосомъ Захаріей. Фотій тоже требовалъ лишь *принятія ученія о двухъ естествахъ, воляхъ и дѣйствіяхъ, признанія Халкидонскаго собора и исключенія словъ: распныйся за ны* [2]. Армянскіе епископы составили соборъ въ Ширахавѣ около 862 г., сдѣлали пятнадцать постановленій, направленныхъ противъ ересей Несторія, Евтихія, Діоскора, равно какъ теопасхитовъ и манихеевъ, въ двусмысленныхъ, туманныхъ выраженіяхъ выразили одобреніе вѣроопредѣленію Халкидонскаго собора, но уклонились отъ формальнаго признанія самаго собора,—тѣмъ дѣло и кончилось [3].

Въ томъ же духѣ и направленіи продолжалъ начатые при Фотіѣ переговоры ученикъ и преемникъ (3-й по счету) Фотія—Николай Мистикъ въ своихъ сношеніяхъ съ сыномъ Ашота Сембатомъ и католикосами Маштоцемъ и Іоанномъ VI [4]. Но

---

[1]) Vid. Menologium Armenum die 24 Iulii apud Galanum, Conciliatio. P. I. t. I. c. IX. Historia Armena. Coloniae. 1686. p. 71—74. cf. Hergenröther Photius Patriarch von Constantinopel. t. I. S. 480—481,

[2]) Письма Фотія (одно къ католикосу Захаріи—неполное, другое къ армянскому царю Ашоту,—оба въ латинскомъ переводѣ съ армянскаго) напечатаны въ X т. Spicilegium Romanum Mai, sectio 2. p. 449—462.

[3]) Mansi not. ad Pag. crit. a. 862. n. I. Hic annus exhibet concilium Schirachavense in urbe ejusdem nominis majoris Armeniae celebratum praesente Asciut Pacratide Armenorum principè; id autem coëgit Zacharias Catholicus Armeniae, qui literis a Photio Constantinopolitano acceptis pro concilio Chalcedonensi episcopos ditionis suae colligens synodum celebravit, in qua canones 15 editi contra errores Nestorii, Eutychetis, Dioscori, Theopaschitarum et Manichaeorum, confirmata etiam verbis subobscuris (ob populi motum) synodo Chalcedoniensi. Каноны Ширхавенскаго собора напечатаны у Манси въ XV т. p. 639—641.

[4]) Письмо Николая Мистика къ армянскому царю—τῷ ἄρχοντι τῶν ἀρχόντων—напечатано вмѣстѣ съ другими его письмами у Маи въ X т. Spicilegium Romanum, sect. 2. p. 417—419. Письмо его же къ католикосу Іоанну VI, равно какъ

и па этотъ разъ переговоры кончились ничѣмъ. Католикосъ Іоаннъ, протянувши ихъ нѣсколько лѣтъ, вдругъ оборвалъ ихъ рѣзкимъ порицаніемъ Халкидонскаго собора [1]).

Въ томъ же духѣ миролюбія и умѣренности относились въ это время къ армянской церкви вообще и къ вопросу о возсоединеніи съ нею въ частности и другіе пастыри восточной церкви. Такъ, напр., этимъ духомъ проникнуты посланія Іерусалимскаго патріарха Θомы [2]), Іоанна, митрополита Никейскаго [3]) и Ареθы, архіепископа Кесарійскаго [4]).

---

и отвѣтное письмо самого католикоса на имя императора Константина Порфиророднаго въ принадлежащей Іоанну—Histoire d'Armenie, trad. par. M. J. Saint-Martin. Paris. 1841. p. 263—266, 270—282.

[1]) Mai, Spicil. Roman. t. X. Praefatio de Nicol. ep. § XIV. Самъ Іоаннъ въ своей исторіи заявляетъ, что уклонялся отъ многократныхъ приглашеній ко двору Константина Порфиророднаго потому, что подозрѣвалъ въ этихъ приглашеніяхъ намѣреніе императора принудить его къ принятію ученія Халкидонскаго собора: j' avais dans l'idée que peut être on me presserait instamment de suivre la doctrine du consile de Chalcedoine p. 284.

[2]) *'Επιςολὴ περιέχουσα τὴν ὀρθὴν καὶ ἀμώμητον πίςιν πεμφθεῖσα παρὰ τοῦ μακαρίου πάπα Θωμᾶ, πατριάρχου Ἱεροσολύμων πρὸς τοὺς κατὰ τὴν ἀρμενίαν αἱρετίζοντας....* Рукоп. греч. сборникъ библіотеки бывшей Московъ. сvнодальной типографіи, а нынѣ Моск. сvнод. библ. рукоп. за № XXXII in f-o X вѣка. Впрочемъ посланіе это напечатано у Грётцера Opusc. XV подъ именемъ Θеодора Абукары, которымъ оно было первоначально составлено на сирскомъ языкѣ, съ каковаго на греческій переведено Михаиломъ пресвитеромъ и сvнкелломъ Іерусалимскаго патріарха, какъ это подробно обозначено въ самомъ оглавленіи посланія, и отсюда перенечатано у *Миня* въ Patr. cursus complet. t. XCVII, p. 1503—1522 seria graeca). Время жизни автора полагается въ концѣ VIII и въ началѣ IX вѣка.

[3]) Цитовано выше. Напечатано у *Комбефиза* во II т. Auctarii bibliothecae concionat. P.P. col. 297 — 310. По весьма вѣроятному мнѣнію ученыхъ авторъ жилъ въ IX вѣкѣ. См. *Генгенретера*, Photius Patriarch von Constantinopel. I. S. 497—500.

[4]) *'Αρέθα ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας πρὸς τὴν ὑπὸ τῶν ἀρμενίων γραφεῖσαν ἐπιςολήν.* Рукоп. греч. сборникъ Московъ. сvнод. библ. за № 302 in 4 XVI в. Ареθа жилъ во второй половинѣ IX и въ первой четверти X вѣка, какъ видно изъ этого же самого письма, равно какъ и изъ надгробнаго слова его патріарху Евθvмію (сконч. около 911 г.), находящагося въ томъ же сборникѣ (латинскій переводъ этого слова напечатанъ у *Липомана* въ его сочиненіи De

Эти же знаменитые пастыри православной восточной церкви были въ данномъ случаѣ и достойными представителями православной богословской науки, какъ ученѣйшіе люди своего времени, и выразили въ своихъ произведеніяхъ сколько взглядъ первой, столько же и послѣдней.

Если къ этимъ ученымъ произведеніямъ присоединить сочиненіе Никиты Византійскаго въ защиту Халкидонскаго собора противъ армянъ [1]), то это будетъ все, что представляетъ извѣстная намъ въ настоящее время православная богословская литература того времени по вопросу сношеній между обѣими церквами о возсоединеніи. Авторъ этого послѣдняго ученаго произведенія стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, на которой стояли и другіе поименованные нами ученые предста-

---

vitis sanctorum. Venetiis 1554, t. III, и отсюда перепечатанъ у Миня въ Patrol. cursus completus, t. CVI, (seria graeca) вмѣстѣ съ другими изданными уже сочиненіями Ареѳы). Въ письмѣ Ареѳы упоминается о предшествовавшихъ защитникахъ православной истины противъ армянъ вообще (безлично) и въ частности о патріархѣ Фотіѣ, о которомъ авторъ говоритъ въ самыхъ теплыхъ, сочувственныхъ выраженіяхъ: *ἀλλὰ τὰ μὲν ἴσως καὶ πέρα τῆς προθέσεως ὁ δηλωθεὶς λόγος διεζωγράφησε, πολλῶν ἀνδρῶν καὶ μεγάλων, οὔμενουν ἠλίκων ὑπὲρ ἡμᾶς ἐξειπεῖν, τὶ τῆς εὐσεβείας πιςεύσασθαι καὶ πρὸς ἐνδίκους εὐθύνας τοὺς ἀντιλέγοντας παραςήσασθαι τὸν ἐπὶ τούτοις ἀγῶνα διηθληκότων, ἐπὶ λαμπροῖς τοῖς στεφάνοις καὶ ἀοιδίμοις τῆς ἀναῤῥήσεως· μεθ' ὧν καὶ ὁ χθὲς τὲ καὶ πρώην ἱερὸς μὲν τὸ γένος ἱερώτερος δὲ τὴν σωφίαν, ὅση τε θεία, καὶ ὅση τῆς κατ' ἀνθρώπους λογίζεται. τίς οὗτος; ὁ τοῖς ὁσίοις ἀδύτοις τε νῦν ἐγκατοικιζόμενος Φώτιος, ὅς τοῖς κὰνταῦτα οὐ καλολογοῦσι τῶν ἀρμενίων ὑμῶν, γενναίῳ λόγῳ, καὶ θεοφιλεῖ ψυχῆς παραςήματι καὶ ἀνταγωνίςῳ γνώμῃ κα δεαρκεῖ σοφῶς ἐφορμήσας, εἶχε μὲν τῶν ἀντιπάλων ὅσον ὑπήκοον, ὅσον σύνεσιν οὐ παρέσφηλεν ὅσον ταῖς ὑποθήκαις, ἢ τοῖς ςαθμοῖς τοῦ Θεοῦ δίκαις ἐναυλίσασθαι.* л. 43 verso et 44 recto. Правописаніе рукописи, крайне не исправное, мы не нашли нужнымъ удерживать.

[3]) *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ςαλείσης ἐπιςολῆς ἐκ τοῦ ἄρχοντος τῆς Ἀρμενίας*, напеч. у Алляція въ его Graeciae Orthodox. t. I. p. 663 — 754. Гергенрётеръ не безъ основанія думаетъ, что авторъ этого сочиненія есть одно и то же лицо съ авторомъ *καιφαλαία συλλογιςικά*, направленныхъ противъ латинскаго ученія объ исхожденіи Св. Духа (напеч. у Гергенрётера въ Monumenta graeca ad. Photium ejusque historiam pertinentia. Ratisbonae. 1869. p. 84—138), и былъ отчасти современникомъ Фотія, такъ какъ жилъ въ концѣ IX и началѣ X вѣка. См. Photius Patriarch von Constantinopel. I. S. 501—504.

вители православной восточной церкви. Онъ даже прямо примыкаетъ къ своимъ предшественникамъ, цитуя цѣлыя тирады изъ посланій св. Германа и Ѳомы Іерусалимскаго и въ своихъ доводахъ въ защиту Халкидонскаго собора повторяя большею частію доводы патріарха Фотія. Общій тонъ сочиненія болѣе строгъ, чѣмъ тонъ сочиненій предшествовавшихъ; но въ сущности все дѣло сводится, какъ и въ нихъ, къ требованію признанія Халкидонскаго собора. Такимъ образомъ и этотъ ученый богословъ является представителемъ того же взгляда на армянскую церковь, который былъ усвоенъ православною церковію послѣ отверженія армянскою Халкидонскаго собора и который проводился во всѣхъ и фактическихъ отношеніяхъ и въ оффиціальныхъ и неоффиціальныхъ документахъ, выходившихъ въ это время изъ-подъ пера представителей и ученыхъ богослововъ православной восточной церкви.

Таковъ былъ взглядъ православной церкви на армянскую и таковы были отношенія ея къ послѣдней до второй половины X вѣка. Взглядъ этотъ въ сущности не измѣнился и послѣ этого; но въ отношеніяхъ произошла значительная перемѣна. Они дѣлаются гораздо суше, враждебнѣе,—разностей, служащихъ препятствіемъ къ возсоединенію, насчитывается больше, значеніе ихъ преувеличивается, требованія относительно ихъ устраненія заявляются настойчивѣе и рѣзче и наконецъ появляется особый чинъ для принятія армянъ въ лоно православной церкви.

Перемѣна эта произошла отчасти подъ вліяніемъ неудачи предшествовавшихъ переговоровъ и сношеній по вопросу о возсоединеніи, а главнымъ образомъ подъ вліяніемъ измѣнившихся политическихъ обстоятельствъ.

Неудача упомянутыхъ переговоровъ и сношеній должна была неизбѣжно сопровождаться чувствомъ горечи и раздраженія, особенно для стороны, обманувшейся въ своихъ надеждахъ, а измѣнившіяся политическія обстоятельства должны были въ значительной степени усилить это чувство,—по характеру

своему неизбѣжно должны были одну церковь предрасполагать къ требовательности, а другую къ обидчивости. Дѣло въ томъ, что до этого времени у Арменіи и Византійской имперіи былъ одинъ общій врагъ—въ лицѣ Багдадскаго калифата. Пока этотъ врагъ былъ силенъ и внушалъ каждой изъ противницъ серьозныя опасенія за себя, до тѣхъ поръ они дорожили добрыми сосѣдскими отношеніями и съ цѣлію поддержанія этихъ отношеній въ виду общей опасности старались, по возможности; забывать о существовавшихъ между ними церковныхъ разногласіяхъ. Церкви являлись въ этомъ случаѣ лишь вѣрными показательницами потребностей и настроеній обѣихъ странъ. Но къ половинѣ X вѣка ихъ общій врагъ до того ослабѣлъ, что ни которой изъ нихъ не внушалъ уже большихъ опасеній. Онѣ очутились лицомъ къ лицу безъ посредника, хотя бы-то и враждебнаго, который отводилъ имъ глаза другъ отъ друга, —и старинные счеты всплыли наружу, Начинается рядъ вторженій въ Арменію со стороны сосѣднихъ греческихъ стратеговъ Халдеи и Месопотаміи съ вѣдома и согласія конечно центральнаго византійскаго правительства и правильныхъ походовъ подъ личнымъ предводительствомъ самихъ императоровъ съ цѣлію подчинить себѣ Арменію [1]). Тѣ и другіе встрѣчаютъ болѣе или менѣе энергическій отпоръ въ населеніи страны.

---

[1]) Эти нападенія и походы начались съ царствованія Романа Лекапина (919—945). Полководецъ Романа Іоаннъ Куркуа, разбивши на голову аравитянъ, отнялъ у нихъ Арменію, но страхъ, который тогда внушали еще аравитяне, не позволилъ имперіи трактовать ее, какъ страну завоеванную. Армянскіе князья, такъ же какъ и грузинскіе, ограждали себя угрозою, что они «откажутся отъ повиновенія императору и перейдутъ къ сарацинамъ». Въ прямую зависимость отъ имперіи Арменія (и то не вся, а въ извѣстныхъ частяхъ) стала лишь при Василіѣ II Болгароктонѣ (976—1026). Въ каковой зависимости она находилась до 1069 года, когда подпала подъ власть Турокъ-Сельджуковъ. Впрочемъ и послѣ этого византійскимъ императорамъ изъ фамиліи Комниныхъ (1081—1185) удавалось не разъ возстановлять свою власть по крайней мѣрѣ надъ нѣкоторыми областями и городами Арменіи. См. Н. Хоніата, по русск. пер. т. I стр. 24, 34, 43, 49, 175 и д.

Имперіи удалось наконецъ сломить сопротивленіе армянъ и поставить ихъ въ вассальныя къ себѣ отношенія; но этотъ успѣхъ пріобрѣтенъ былъ цѣною страшной международной ненависти, достигшей наконецъ такихъ размѣровъ, что греки и армяне стали выражаться другъ о другѣ не иначе, какъ съ величайшимъ презрѣніемъ [1]).

Западные крестоносцы, появившіеся въ концѣ XI вѣка на востокѣ, стали между греками и армянами и до извѣстной степени воскресили для тѣхъ и другихъ Багдадскій калифатъ; но это не могло уже примирить ихъ. Они зашли слишкомъ далеко во взаимной ненависти. Даже общее турецкое иго ихъ не примирило....

---

[1]) Такихъ размѣровъ ихъ взаимная ненависть достигла уже въ 943 году. Enfin, la chose alla si loin, que les Grecs et les Armeniens ne parlaient plus les uns des autres qu' avec l'expression du plus profonde mepris. Samue Aniensis подъ 943 г. у *Рамбо* въ L' Empire Grec au dixieme siécle. Paris 1870. p. 518. Не менѣе энергически выражалась эта ненависть со стороны ар мянъ и далѣе. Въ трудахъ тогдашнихъ армянскихъ историковъ—Матѳея Едесскаго и его продолжателей вездѣ, гдѣ только заходитъ рѣчь о грекахъ, выражается неодолимая ненависть и антипатія къ нимъ. Такъ Матѳей горько жалуется «на позорную греческую націю» за то, что она «презираетъ битвы и воинскую доблесть», жалуется на ея «подозрительное правительство, которое, встрѣчая въ Арменіи знаменитаго воина, спѣшитъ или ослѣпить его или утопить въ морѣ,—правительство, которое армянскихъ юношей обращаетъ въ евнуховъ и вмѣсто брони одѣваетъ ихъ въ длинныя одежды съ широкими складками,—правительство, которое поручало охрану Арменіи полководцамъ и воинамъ изъ скопцовъ до той самой минуты, пока пришли турки и овладѣли всѣмъ востокомъ». *Матѳей Едесскій* у Rambau p. 520—521. Онъ же называетъ императора Романа Діогена «Юліаномъ отступникомъ». Въ томъ же родѣ выражаются и продолжатели его о византійскихъ императорахъ. Такъ Guiragos de Kautzag отказываетъ въ имени христіанина Алексѣю I Комнину за его недостойное поведеніе относительно крестоносцевъ, равно какъ и матери его Аннѣ Далансьенской, а внука его Мануила Комнина называетъ «антихристомъ» и при этомъ даетъ такое игривое объясненіе его имени: Эммануилъ — nobiscum Deus, Мануилъ — longe a nobis Deus; Самуилъ Анійскій называетъ Алексѣя I «сыномъ сатаны», а Мануила «антихристомъ», принимая также и игривое объясненіе его имени, придуманное Киракосомъ. См. Recueil des historiens des croisades. t. I. Documents Armeniens. Paris. 1869. p. 413, 416, 445 и 452.

Церкви опять явились вѣрными выразительницами настроенія своихъ націй, а богословскія науки точными отголосками своихъ церквей.

Впрочемъ переговоры о возсоединеніи продолжаются и далѣе и даже по наружности въ томъ же примирительномъ духѣ, какъ и прежде; но, при постоянно возрастающей взаимной ненависти между націями, шансовъ на благопріятный исходъ ихъ съ каждымъ разомъ все оказывается менѣе; наконецъ, задолго еще до паденія византійской имперіи, совсѣмъ прекращаются. Даже на Флорентійскій соборъ представители той и другой церкви не нашли удобнымъ явиться вмѣстѣ, а тѣ и другіе заключили отдѣльно особыя уніи съ Римомъ [1]).

Въ промежутокъ времени съ половины X до половины XV вѣка было семь случаевъ сношеній между обѣими церквами о возсоединеніи, или по крайней мѣрѣ объ этихъ семи случаяхъ сохранились до насъ свѣдѣнія. Первый такой случай былъ при византійскихъ императорахъ Василіѣ и Константинѣ и при Константинопольскомъ патріархѣ Поліевктѣ (956—970) и армянскомъ католикосѣ Ваханикѣ (965—970) [2]), второй при им-

---

[1]) Унія греческой церкви съ римской состоялась въ 1439 году, а армянской—въ 1442 г.

[2]) Свѣдѣнія объ этихъ сношеніяхъ на основаніи армянскихъ источниковъ сообщаются у Галана въ слѣд. выраженіяхъ: clarissimi hoc eodem tempore floruere viri, inter quos, Orthodoxae fidei praecones, virtutibus omnibus opulenti, prae aliis praefulserunt Basilio et Constantino Imperatoribus, tum Vahanus Patriarcha, qui pro ejusdem fidei defensione saevissimas haereticorum insectationes et odia subiit; tum Gregorius Narrachensis episcopus, cujus Armeni perpetuam celebrant memoriam in sua liturgia, ejusque pulcherrimum venerantur sacrarum praecum opusculum. Hi igitur ambo, religione atque animo conjunctissimi, perversa majorum suorum Conciliabula Thevinense et Manaschiertense detestantes, in Armenae fidei correctionem, et concordiam cum universali ecclesia pro viribus incubuere, quocirca plurimum in aliis etiam Armeniorum codicibus commendantur; et prior quidem á toto laudatus fuit Tarsensi concilio, in cujus actibus haec ab Armenis Patribus memoriae prodita inveniuntur: Vahanus Patriarcha tempore Basilii et Constantini Imperatorum Ecclesiae unionem componere satagebat, nec tamen pium illius desiderium valuit ulterius progredi. Posterior vero

ператорѣ Константинѣ VIII Дукѣ, при патріархѣ Константинѣ III Лихудѣ (1059—1064) и католикосѣ Качикѣ (1058—1064) въ 1060 году [1]), третій при императорѣ Алексеѣ I Комнинѣ (1080—1118), при патріархѣ Косьмѣ I (1075—1081) и при католикосѣ Григоріѣ II (1065—1081) въ 1080 году [2]), четвертый при императорѣ Мануилѣ Комнинѣ (1143—1180), патріархахъ Михаилѣ III Анхіалѣ (1169—1177) и Ѳеодосіѣ I (1178—1185) и католикосахъ Нерсесѣ Благодатномъ (1165—1173) и Григоріѣ IV Дега (1173—1193), пятый и шестый при императорѣ Іоаннѣ Дукѣ Ватацы (1221—1255), патріархахъ—Германѣ II (1226—1240) и Мануилѣ II (1241—1255) и при католикосѣ Константинѣ I (1220—1267),—сначала въ 1240, а потомъ въ 1248 году [3]), седьмой при императорѣ Андроникѣ Палеологѣ Старшемъ (1282—1328), патріархѣ Исаіи (1323—1337) и католикосѣ Константинѣ II,—годъ не извѣстенъ [4]).

---

celebratur à Niersese Lampronensi episcopo, qui in Oratione ad Patres ejusdem concilii sic fatur. Historia Armena. p. 271—272. См. Всеобщую исторію Степаноса Таронскаго, стр. 126. Въ греческихъ источникахъ мы не нашли свѣдѣній объ этихъ сношеніяхъ.

[1]) Свѣдѣнія объ этихъ сношеніяхъ сообщаются у Галана Conciliatio, P. I. p. 227; и у Tschamtscheau въ Hystory of Armenia. Transtadet by Audel. Calcutta. 1827. t. II. p. 147—148.

[2]) Свѣдѣнія объ этихъ сношеніяхъ находятся у Баронія въ его Анналахъ подъ 1080 г. Кромѣ того слѣды этихъ сношеній можно находить у Матѳея Едесскаго въ Хроникѣ (Recueil des historiens des croisades, t. I. p. 62—67), равно какъ и въ греческой литературѣ того времени, именно въ трактатѣ Евстратія Никейскаго подъ названіемъ — Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῶν λεγόντων μίαν φύσιν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ἡμῶν (напеч. въ Bibliotheca Ecclesiastica. Lipsiae. 1866. p. 160—198), написанныхъ по поводу диспута, который авторъ имѣлъ съ однимъ армянскимъ ученымъ въ Филиппополѣ въ присутствіи императора.

[3]) Переписка, относящаяся къ этимъ переговорамъ, сохранилась на греческомъ языкѣ между рукописями Ватиканской библіотеки по свидѣтельству кардинала Маи, который сообщилъ довольно обстоятельное извлеченіе изъ нея въ Monitum, предпосланномъ къ изданнымъ имъ письмамъ патріарха Фотія къ армянскому католикосу Захаріи и царю Ашоту въ X т. Spicilegium Romanum p. 441—445.

[4]) Свѣдѣнія объ этихъ сношеніяхъ сохранились въ двухъ письмахъ патріарха Исаіи къ армянскому католикосу и царю (безъ обозначенія года), изданныхъ

Эти сношенія, насколько можно судить по дошедшимъ до насъ свѣдѣніямъ, отличались отъ предъидущихъ лишь тѣмъ, что иниціативу въ нихъ брала на себя уже не греческая, а армянская церковь. Ея католикосы, по соглашенію съ царями, завязывали иногда прямо оффиціальныя, а иногда сначала конфиденціальныя сношенія и переговоры съ греческими патріархами о возсоединеніи, при чемъ обыкновенно присылали «Исповѣданія вѣры», которыя въ Константинополѣ или въ Никеѣ принимали, но находили не вполнѣ удовлетворительными, присылали съ своей стороны кого либо изъ ученыхъ богослововъ для личныхъ объясненій по поводу найденныхъ неудовлетворительными мѣстъ, или требовали кого либо изъ армянскихъ богослововъ въ Константинополь или Никею для той же цѣли, и затѣмъ, обмѣнявшись нѣсколькими посланіями, исповѣданіями вѣры и словесными объясненіями, умолкали до тѣхъ поръ, пока не представлялся случай снова повторить туже исторію съ тѣми же результатами.

Вотъ вкороткѣ исторія всѣхъ сношеній и переговоровъ между обѣими церквами о возсоединеніи за указанное время.

Но такъ какъ взглядъ православной церкви на армянскую и ея дѣйствительныя отношенія къ послѣдней выражались не въ самыхъ сношеніяхъ и особенно не въ тѣхъ любезностяхъ, которыми ея представители обмѣнивались—и притомъ обыкновенно по указанію свыше—съ представителями армянской церкви, а въ тѣхъ требованіяхъ, которыя они заявляли, какъ conditio sine qua non для возсоединенія; то, минуя фактическую сторону перечисленныхъ сношеній, обратимся прямо къ этимъ требованіямъ.

Главное требованіе, которое неукоснительно повторялось представителями восточной церкви во всѣхъ перечисленныхъ нами случаяхъ сношеній съ армянскою, какъ conditio sine qua

---

Миллеромъ и Миклошичемъ въ I t. Acta Patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV—MCCCII. Vindobonae. 1860. p. 158—164.

нои возсоединенія, было то же самое, которое заявлялось и въ предшествовавшій періодъ,—именно православные пастыри постоянно и неизмѣнно требовали со стороны армянской церкви *признанія Халкидонскаго собора вмѣстѣ съ каноническимъ посланіемъ папы Льва I и принятія ученія о двойствѣ естествъ, воль и дѣйствій во Христѣ.*

Къ этому требованію во время сношеній между церквами о возсоединеніи при императорѣ Мануилѣ Комнинѣ, имѣвшихъ наиболѣе серьозный характеръ и подававшихъ наиболѣе основательныя надежды на благопріятный исходъ, было прибавлено еще нѣсколько требованій объ устраненіи нѣкоторыхъ «особливыхъ преданій» армянской церкви и о замѣнѣ ихъ православными.

Тѣ и другія требованія были изложены въ слѣдующихъ 9-ти пунктахъ:

1. Армяне должны анаѳематствовать Евтихія, Діоскора, Севера и Тимоѳея Элура и всѣхъ ихъ единомышленниковъ, говорящихъ, что І. Христосъ—едино естество.

2) Должны исповѣдывать Господа нашего І. Христа Единымъ Сыномъ, Единымъ Господомъ, Единымъ Лицемъ, Единой Ѵпостасью изъ двухъ совершенныхъ естествъ, соединенныхъ во едину Ѵпостась неразлучно, нераздѣльно, неизмѣнно, неслитно, не такъ, что бы одинъ былъ Сынъ Божій, а другой сынъ человѣческій (а такъ, что) два естества, (но) Единъ Богъ и человѣкъ: и въ двухъ естествахъ исповѣдывать Единаго и Того же Христа, имѣющаго два естественныхъ хотѣнія—божеское и человѣческое, не противодѣйствующія одно другому, а напротивъ человѣческое хотѣніе послѣдующее божественному хотѣнію.

3. Должны произносить трисвятое безъ словъ: *распныйся за ны* и безъ союза *и*.

4. Должны праздновать праздники вмѣстѣ съ ромеями (греками), — именно Благовѣщеніе Господне (Ἐυαγγελισμὸν τοῦ Κυρίου) 25 марта, Рождество 25 декабря, Обрѣзаніе на осмый

день по Рождествѣ Христовомъ, т. е. 1-го января,. Крещеніе 6-го января, Срѣтеніе 2-го февраля и вообще всѣ господскіе праздники, равно какъ и праздники Пресвятой Богородицы и Предтечи и св. Апостоловъ.

5. Божественное пріобщеніе (κοινωνίαν) должны совершать съ кваснымъ хлѣбомъ, равно какъ съ виномъ и водой.

6. Святое мѵро должны совершать съ оливковымъ масломъ.

7. Всѣ христіане должны стоять внутри церкви, когда совершается божественная литургія, кромѣ тѣхъ, которымъ это запрещено божественными канонами, равно какъ и въ другія службы церковныя [1]).

8. Должны признать седмь вселенскихъ соборовъ.

9. Должны принимать католикоса по назначенію императора ромеевъ [2]).

---

[1]) Требованіе это возникло по слѣд. обстоятельству. Во время перваго диспута Θеоріана съ Нерсесомъ, армянскіе священники въ урочепное время собрались предъ наружными дверьми храма и начали отправлять вечерню. На вопросъ Θеоріана, что это значитъ? Нерсесъ отвѣчалъ, что отцами армянской церкви издревле предано, чтобы только для совершенія литургіи одинъ священникъ входилъ въ храмъ, а вѣрующіе стояли бы внѣ храма, остальныя же церковныя службы и священники совершали предъ дверьми храма. Такъ какъ этотъ обычай имѣлъ ветхозавѣтный колоритъ и противорѣчилъ практикѣ вселенской церкви, то въ Константинополѣ и включили въ число условій къ возсоединенію устраненіе этого обычая. См. I Disputatio, p. 475—476. Ниже мы встрѣтимся съ другимъ объясненіемъ этого обычая.

[2]) Греческій текстъ этихъ требованій напечатанъ у Маи въ VI т. Scriptorum veterum nova collectio, p. 376—378; латинскій переводъ у Галана въ Historia Armena, p. 308—317. Въ письмѣ Нерзеса Благодатнаго къ католикосу сирскихъ яковитовъ Михаилу (о немъ будетъ рѣчь ниже) говорится, что требованій, предъявленныхъ Θеоріаномъ армянамъ отъ лица восточной церкви было 10,—изъ нихъ 5 относились къ догматамъ и 5 къ обрядамъ. Здѣсь онѣ формулируются такимъ образомъ: «императоръ греческій предложилъ намъ десять вопросовъ,—изъ нихъ пять о вѣрѣ, именно: чтобы мы говорили, что во Христѣ два соединенныхъ естества, двѣ воли и два дѣйствія; чтобы вкупѣ съ тремя соборами проповѣдывали также четвертый, пятый, шестый и седьмый; чтобы наконецъ изъ трисвятой пѣсни исключили прибавленіе: *распныйся за ны;* и пять вопросовъ касательно обрядовъ, т. е., чтобы праздникъ Рождества Христова

Когда католикосъ спросилъ Θеоріана, передавшаго эти требованія отъ имени императора и патріарха: «окончательныя это требованія, или греческій императоръ и Константинопольская церковь найдутъ возможнымъ поступиться нѣкоторыми изъ нихъ, Θеоріанъ далъ такой отвѣтъ: «въ волѣ церкви и императора отмѣнить какое либо изъ этихъ требованій»,— и когда католикосъ настойчиво сталъ просить его высказаться откровеннѣе, онъ сказалъ въ видѣ своего личнаго предположенія: «требованіе относительно избранія католикоса сдѣлано для чести самаго первосвятителя армянской церкви, потому что такимъ образомъ престолъ его получаетъ защитника въ императорѣ. Поэтому я думаю, что васъ не будутъ принуждать къ принятію этого условія. Также могутъ предоставить вамъ совершеніе евхаристіи на опрѣснокахъ, если только въ прочихъ пунктахъ согласитесь съ православною церковію» [1]).

Въ этихъ требованіяхъ взглядъ восточной церкви на армянскую просвѣчивалъ довольно ясно; но еще яснѣе, откровеннѣе и опредѣленнѣе выразился онъ въ практикѣ, выработавшейся въ это время по вопросу о способахъ принятія въ ея нѣдра членовъ армянской церкви, желавшихъ присоединиться къ ней. Эта практика состояла въ томъ, что армянъ принимали чрезъ мѵропомазаніе съ анаθематствованіемъ всѣхъ ересей, въ которыхъ они подозрѣвались, по особому, нарочито съ этою цѣлью составленному «чину» Τάξις γινομένη ἐπί τοῖς ἐξ Ἀρμενίων ἐπιστρέφουσιν. Время составленія этого чина намъ въ точности неизвѣстно. Думаемъ однако, что въ той формѣ, въ какой встрѣчается онъ въ древнѣйшихъ, дошедшихъ до насъ рукописяхъ, онъ явился не раньше XI вѣка, такъ какъ здѣсь перечисляются уже всѣ тѣ пункты разностей,

---

праздновали вмѣстѣ съ другими народами; чтобы прибавляли закваску въ евхаристію и воду въ чашу; чтобы мѵро совершали съ оливковымъ масломъ; чтобы молились въ церквахъ; чтобы литургію совершали открыто (palam). Assemani, Biblioth. Orient. t. II. p. 364—365.

[1]) Mai, loco citato, p. 378.

которые въ дошедшихъ до насъ памятникахъ православной полемической литературы съ армянами, появляются лишь въ концѣ X вѣка. Между рукописями Московской сунодальной библіотеки, гдѣ мы искали отвѣта на этотъ вопросъ, самая древняя, въ которой упомянутый чинъ встрѣчается, относится къ XII вѣку [1]). Къ сожалѣнію конецъ ея утраченъ, а съ нимъ и конецъ чина, хотя, по видимому, не достаетъ въ немъ весьма немногаго, такъ какъ все существенное имѣется въ оставшейся части текста. Мы воспроизведемъ здѣсь этотъ текстъ въ возможно точномъ переводѣ.

«Я, имрк, приходя отъ армянъ къ незазорной и православной вѣрѣ христіанской, анаѳематствую всѣхъ не мудрствующихъ такъ, какъ учитъ святая, каѳолическая и апостольская церковь, не пріемлющихъ и не лобзающихъ седьми святыхъ и вселенскихъ соборовъ».

«Анаѳематствую Арія безумнаго и единомышленниковъ его, дерзнувшихъ провозгласить (δογματίσαι) Сына Божія тварію».

«Анаѳематствую мудрствующаго по-іудейски (ἰουδαιόφρονα) Несторія, блядословившаго, будто бы Христосъ явился міру во спасеніе отъ пренепорочной Владычицы нашей и Богородицы, какъ простой человѣкъ».

«Анаѳематствую Евтихія, Діоскора, Севера, дерзнувшихъ внести *смѣшеніе* (σύγχυσιν) въ церковь и плоть, которую восприняла отъ насъ Сынъ Божій (признавать) нетлѣнною и не

---

[1]) Чинъ этотъ находится въ рукоп. греческомъ сборникѣ, хранившемся прежде въ библіотекѣ московской типографіи Св. Сунода, по каталогу Маттэи ч. II, за № X, а нынѣ въ москов. сунод. библіотекѣ рукописей. Сборникъ этотъ на 203 листахъ писанъ полууставомъ на пергаменѣ in 4⁰ и относится, по мнѣнію профессора Маттэи, къ XII вѣку. Наружный видъ его хорошо сохранился, но чернила во многихъ мѣстахъ сильно порыжѣли и нѣкоторыя буквы стерлись, такъ что съ трудомъ поддаются чтенію. Особенно это нужно сказать о послѣднемъ листѣ, гдѣ находится нашъ Чинъ: чрезъ нѣсколько лѣтъ онъ, вѣроятно, совершенно пропадетъ для науки.

подобострастною (ὁμοιωπαθῆ) намъ, тогда какъ Эммануилъ имѣлъ въ Своей плоти всѣ естественныя и незазорныя страсти человѣчества».

«Анаѳематствую отвергающихъ честный и святый вселенскій четвертый соборъ, бывшій въ Халкидонѣ, и не говорящихъ, что Христосъ—два несліянныхъ и нераздѣльныхъ естества».

«Анаѳематствую вводящихъ единое естество и единое естественное хотѣніе и единое дѣйствіе Господа Спасителя нашего».

«Анаѳематствую не поклоняющихся честнымъ и святымъ иконамъ, ни самому образу Животворящаго Креста прежде, чѣмъ не освятятъ крещеніемъ, какъ они говорятъ».

«Анаѳематствую признающихъ божество страдавшимъ (παθητὴν) на крестѣ и не исповѣдующихъ, что Одинъ и Тотъ же (Христосъ) былъ страдавшимъ по воспріятію (τῷ προσλήμματι) и безстрастнымъ по божеству».

«Анаѳематствую вводящихъ къ трисвятой пѣсни хульное прибавленіе Петра Кнафея и говорящихъ: святый безсмертный, *распныйся за насъ*».

«Отвергаю и анаѳематствую употребляющихъ опрѣсноки при священнодѣйствіи святыхъ таинъ, считая, что это поіудейски».

«Отвергаю также и τὴν τῶν ματαλίων (?) [1]) ποίησιν, зная, что и это относится къ древнимъ еврейскимъ преданіямъ».

«Анаѳематствую дерзающихъ вводить другіе посты, кромѣ признанныхъ въ каѳолической церкви, и не постящихся въ субботу и воскресенье святыхъ постовъ, но вкушающихъ сыръ и молоко».

«Анаѳематствую не воздерживающихся отъ мясъ на сырной недѣлѣ, какъ это принято въ церкви, и вообще чего либо другаго угоднаго церкви православныхъ, и извращающихъ пря-

[1]) Слово, оставшееся не разобраннымъ.

моту. Съ таковыми обѣщаюсь предъ истиннымъ Богомъ и Спасителемъ нашимъ Іисусомъ Христомъ ни здороваться, ни вкушать вмѣстѣ пищи. И сопричисляюсь ко всѣмъ обычаямъ церкви православныхъ».

«Чту и лобызаю соборъ Халкидонскій и всѣ утвержденные на немъ догматы».

«Равно какъ—и слѣдующіе за нимъ прочіе вселенскіе соборы».

«Обѣщаюсь почтительно поклоняться святымъ иконамъ и животворящему образу Креста, какъ изображаютъ его православные».

«И вообще заявляю, что буду слѣдовать православной церкви христіанъ какъ въ догматахъ, такъ и въ обычаяхъ».

«Если же это предъ.... [1]).

Изъ этого чина видно, что хотя восточная церковь и не признавала армянскую церковь виновною во всѣхъ тѣхъ ересяхъ и уклоненіяхъ отъ исконнаго преданія вселенской церкви, въ какихъ винила ее молва, но во всякомъ случаѣ смотрѣла на нее, какъ на еретическую [2]).

---

[1]) На этомъ мѣстѣ наша рукопись обрывается.

[2]) У армянскихъ историковъ сохранились свидѣтельства о томъ, будто во времена Комниныхъ армянъ, желавшихъ присоединиться къ православной церкви перекрещивали. Такъ напр. относительно Алексѣя I Комнина и Іоанна объ этомъ свидѣтельствуетъ Матѳей Едесскій: «въ этомъ году (1118) умеръ императоръ римскій Алексѣй, государь добродѣтельный и мудрый, безстрашный на войнѣ, милосердый ко всѣмъ своимъ подданнымъ, исключая нашей націи (армянъ), которую онъ ненавидѣлъ глубоко. Его сынъ, Порфирородный (Іоаннъ), взошелъ на престолъ. Это былъ государь замѣчательный по своей воинской храбрости, милосердію и кротости. Онъ тоже объявилъ себя противъ армянъ и требовалъ еще съ большею строгостію, чѣмъ его отецъ, обязательства втораго крещенія; отвергая духовное крещеніе, чтобы замѣнить его крещеніемъ несовершеннымъ». См. Recueil; t. I. p. 124—125. Но по всей вѣроятности это свидѣтельство нужно понимать объ отдѣльныхъ и исключительныхъ случаяхъ, такъ какъ оно противорѣчитъ а) вышеизложенному чину и б) отвѣту Вальсамона на 32 вопросъ Марка, патріарха Александрійскаго. На вопросъ Марка: «переходящіе къ православной вѣрѣ по истинному познанію—именно Несторіане, Армяне, Яковиты

Этотъ взглядъ изъ греческой церкви перешелъ и въ нашу отечественную вмѣстѣ со всѣми церковными и литературными памятниками, проводившими этотъ взглядъ, и перешелъ притомъ весьма рано, вскорѣ же послѣ ея основанія. Но у насъ, сообразно съ степенью образованія нашихъ первыхъ благочестивыхъ пастырей и другихъ представителей и руководителей церковнаго сознанія, онъ явился первоначально въ болѣе конкретной, чѣмъ строго научной формѣ и весьма долго удерживалъ эту форму. Первыми представителями этого взгляда являются иноки Кіево-печерскаго монастыря. Въ Печерскомъ патерикѣ и именно въ сказаніи о преподобномъ Агапитѣ, безмездномъ врачѣ, разсказывается между прочимъ, что однажды пришелъ къ преподобному пользовавшійся въ то время большою извѣстностью въ Кіевѣ врачь-армянинъ, изъ зависти къ безмездному врачу пытавшійся за нѣсколько дней предъ тѣмъ отравить его, но безуспѣшно, и засталъ преподобнаго за убогой трапезой иноческой. Послѣдній гостепріимно предложилъ ему раздѣлить ее вмѣстѣ съ нимъ. Гость отказался, сказавъ: «мы, отче, сего мѣсяца четыре дня постимся и нынѣ у насъ постъ». Удивленный этимъ отвѣтомъ, Агапитъ спросилъ: «Кто жъ ты такой и какой вѣры?» Гость отвѣчалъ: «развѣ ты не слышалъ обо мнѣ, что я армянинъ». Послѣ

---

и другіе еретики какъ должны быть совершаемы (*τελειοῦσθαι*) чрезъ одно ли св. муро, или и чрезъ божественное крещеніе?» Вальсамонъ отвѣчалъ: *χρὴ ποιεῖν λιβέλλους καὶ αναθεματίζειν τὴν αἵρεσιν αὐτῶν· καὶ Νεςόριον, καὶ Ἐυτυχέα, καὶ Διοσκόρον, καὶ Σεβῆρον, καὶ τοὺς λοιποὺς ἐξάρχους τῶν τοιούτων αἱρέσεων, καὶ τοὺς φρονοῦντας τὰ αὐτῶν, καὶ πάσας τὰς προαναφερομένας αἱρέσεις, καὶ οὕτω μεταλαμβάνειν τῆς ἁγίας κοινωνοίας*, т. е. по вышеизложенному чину (*Σύνταγμα*, Ралли и Потли. t. IV. *σελ.* 373—474). Хотя съ другой стороны нельзя не сознаться, что при существованіи вышеизложеннаго чина такой вопросъ со стороны Александрійскаго патріарха Антіохійскому представляется страннымъ и отчасти подтверждаетъ справедливость свидѣтельства Матѳея Едесскаго. Мѣра эта въ качествѣ временной мѣры могла быть вызвана такою же мѣрою, принятою въ Армянской церкви относительно грековъ при католикосѣ Ананіи (943—965),—о чемъ будетъ рѣчь ниже.

этого преподобный воскликнулъ: «Какъ же смѣлъ ты войти и осквернить келлію мою и держать за грѣшную руку мою? Изыди отъ мене, иновѣрне, и нечестиве». Въ томъ же патерикѣ и именно въ житіи преподобнаго Ѳеодосія разсказывается, что этотъ преподобный имѣлъ обычай весьма часто ходить въ улицу, заселенную армянами, препирался съ ними о вѣрѣ во Христа, укорялъ и обличалъ ихъ, называлъ отметниками и беззаконниками, желая потерпѣть отъ нихъ смерть за исповѣданіе имени Христова. Тотъ же преподобный въ посланіи своемъ къ великому князю Изяславу, восхваляя православную вѣру, какъ «единую истинную и спасительную», о представителяхъ другихъ вѣръ и въ томъ числѣ армянской говоритъ: «а сущему въ иной вѣрѣ, ли въ латинской, ли въ армянской, ли въ срачинской, нѣсть видѣти жизни вѣчныя, ни части со святыми» [1].

Оффиціальный взглядъ древней русской церкви на армянскую высказалъ митрополитъ Кипріанъ (1376—1406) въ своихъ каноническихъ отвѣтахъ игумену Аѳанасію. Вотъ что мы здѣсь читаемъ: «армянская же ересь гнуснѣйши паче всѣхъ ересей; сего ради не достоитъ православному крестьянину ни едино же общеніе имѣти сними, ниже въ праздничныя дни. Или паки вностныя припускати ксебѣ. ниже кцеркви такожде, ниже дружбы имѣти сними какія, ни любви составляти сними. занеже вправилахъ пишеть. аще епископъ или презвитеръ. или дьяконъ. или кто изъ причетныхъ къ священному причту помолится внутрь церкви или кромѣ церкви съ еретикомъ яко сневѣрнымъ да извержется, аще ли же мирскиі человѣкъ есть да отлучится. сего ради не достоитъ ни единому же христьянину съ еретикомъ общитися. Кое бо общеніе свѣту со тмою. Или неверну сверными, но отвращатися ихъ достоитъ. Яко да устыдевшеся отидутъ отъ православныхъ сошельства (со-

---

[1]) Исторія Русской Церкви Макарія, архіеп. Харьковскаго, т. II. стр. 323—325. Спб. 1868.

жительства?) или паки познавши свою лесть или прелесть. И придутъ со исповѣданіемъ къ истинной и православной Христовой церкви ко избранному стаду Его» [1]).

Слѣдить далѣе за развитіемъ и выраженіемъ этого взгляда у нашихъ пастырей и богослововъ мы не будемъ а) потому что взглядъ этотъ не самостоятельно образовался въ нашей церкви, а былъ заимствованъ ею отъ матери своей—церкви греческой и б) потому, что измѣненія, которымъ онъ подвергся у послѣдующихъ пастырей и богослововъ, касались не сущности его, а лишь формы выраженія, такъ что приведенныя нами слова митрополита Кипріана могутъ быть приняты instar omnium; замѣтимъ лишь, что взглядъ этотъ удержался въ нашей богословской литературѣ до настоящаго столѣтія, и, между прочимъ, нашелъ свое выраженіе въ извѣстномъ «Дополненіи къ доказательству о древности трехперстнаго сложенія», 1839 г., столь глубоко оскорбившемъ тогдашняго армянскаго католикоса Іоаннеса [2]).

Православная богословская наука и литература оказались и на этотъ разъ вѣрнымъ отголоскомъ православной іерархіи.

Переходъ отъ умѣреннаго воззрѣнія и тона къ крайнему и рѣзкому, отъ немногихъ существенныхъ пунктовъ разногласія ко многимъ несущественнымъ, отъ дѣйствительныхъ къ фиктивнымъ, отъ фактовъ къ баснямъ представляетъ сочиненіе «о безбожной вѣрѣ Армянской», приписываемое преподобному Никону кающемуся (†998).

Принадлежитъ ли оно преподобному Никону или не принадлежитъ, мы не беремъ на себя рѣшать, но несомнѣнно, что оно появилось во второй половинѣ X вѣка и даже ближе къ концу этой половины, чѣмъ къ началу, и именно къ тому

---

[1]) Кипріана смиреннаго митрополита Кіевскаго и всея русні отвѣтъ къ Аѳонасію вопросившему о некоихъ потребныхъ вещехъ. Рукоп. сборникъ Соф. библ. (нынѣ Академической) въ 4 д. л. за № 1446 на 170 листахъ, л. 11—12.

[2]) См. нашу статью: «Къ вопросу о сближеніи Армянской церкви съ православною» въ Христ. Чтеніи за 1869 г. Ч. I стр. 70—72.

времени, когда вражда между греками и армянами достигла высшаго своего напряженія. Оно, если можно такъ выразиться, цѣликомъ вылилось изъ наболѣвшаго народнаго чувства, которое въ своемъ озлобленіи уже теряетъ власть надъ самимъ собою.

Къ этому сочиненію примыкаютъ непосредственно δύο λόγοι στηλιτευτικοί, приписываемые небывалому католикосу Исааку [1]).

Эти два сочиненія составляютъ квинтъ-эссенцію того, что было сказано и написано въ православной полемической литературѣ противъ армянской церкви самаго ядовитаго и обиднаго для армянъ. Всѣ послѣдующіе памфлеты—и греческіе и русскіе—возводятся къ этимъ произведеніямъ, какъ къ своимъ первоисточникамъ и прототипамъ, у которыхъ заимствуютъ не только содержаніе, но и манеру изложенія. Многія изъ нихъ буквально переписываютъ отсюда цѣлыя тирады, другія позволяютъ себѣ нѣсколько варьировать раскрытыя здѣсь тэмы, третьи наконецъ поднимаются до свободнаго творчества, удерживая лишь общую почву вымысла со своими образцами.

Коллекція этихъ памфлетовъ довольно богата [2]) и разнообразна; но мы не будемъ слѣдить за нею. На нашъ взглядъ она служитъ представительницей не церковнаго, а народнаго воззрѣнія, позаимствовавшаго у церкви лишь исходные для себя пункты.

---

[1]) Большинство ученыхъ относятъ это произведеніе къ XII вѣку, но, намъ кажется, вѣрнѣе относить его къ XI вѣку и именно къ первой его половинѣ; такъ какъ авторъ довольно часто ссылается на авторитетъ римской церкви и вообще говоритъ объ этой церкви такимъ языкомъ, какимъ православные греческіе богословы говорили лишь до раздѣленія церквей при Михаилѣ Керулларіѣ въ 1054 году.

[2]) Главнѣйшіе изъ нихъ поименованы нами выше. Къ числу ихъ мы присоединяемъ и апокрифическое посланіе апостола Іакова и др., направленное противъ опрѣсноковъ и сохранившееся въ рукоп. греч. сборникѣ Москов. синод. библіотеки за №285 in 4° (XV в.). Оно озаглавливается: *Τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἰακώβου, ἀδελφοῦ τοῦ Κυρίου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων, ἐκ τῶν διὰ Κλήμεντος βιβλίων, περὶ ζύμης καὶ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ἅλατος καὶ τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς λόγχης* (л. 344—348 у Маттэи невѣрно пагинировано отъ 346 до 350 листа).

Мы поведемъ рѣчь лишь о серьозныхъ богословскихъ трудахъ. Къ сожалѣнію и эти труды во время, о которомъ рѣчь, были въ большинствѣ своемъ проникнуты тѣмъ же духомъ, какимъ и памфлеты. Многіе изъ нихъ не отказываются принимать на свои страницы даже басни и вымыслы, съ такою любовію эксплуатируемые памфлетами. И не мудрено. Ихъ авторы были дѣтьми своего времени и въ своихъ произведеніяхъ невольно платили ему дань [1]).

Но эту сторону въ ихъ трудахъ мы тоже будемъ игнорировать вмѣстѣ съ памфлетами, къ которымъ она непосредственно примыкаетъ, а будемъ слѣдить лишь ту ихъ сторону, въ которой они дѣлаютъ серьозныя попытки дать себѣ отчетъ въ отношеніяхъ армянской церкви къ монофизитству съ одной стороны и къ православію съ другой, минуя національныя традиціи.

Эти попытки мы находимъ въ трехъ преимущественно трудахъ средневѣковыхъ византійскихъ богослововъ—въ Панопліи Евѳимія Зигабена [2]), въ двухъ Διαλέξεις Θеоріана и въ Θησαυρός τῆς ὀρθοδόξου πίστεως Никиты Хоніата [3]).

---

[1]) Взглядъ православныхъ греческихъ богослововъ на армянскую церковь весьма вѣрно, хотя и съ задней мыслью, охарактеризовалъ Галанъ въ слѣдующихъ словахъ: affirmant cum Euthymio (Zygabeno), ac Nicephore (Callisti) reliqui graeci communiter, Armenam Ecclesiam de praedictorum haereticorum (Арія, Манеса, Аполлинарія и др.) erroribus criminantes: unde maledictis et contumeliosis verbis eam infectari non desinant, magna quidem injuria, nec sine majori ejusdem Ecclesiae scandalo, ac detrimento; quippequae propterea ad schisma potius fovendum, quam tollendum lacessita est. Conciliatio, P. I. t. II. Qu. I. § 1. p. 5.

[2]) *Πανοπλία δογματικὴ Ἀλεξίου βασιλέως τοῦ Κομνηνοῦ, περιέχουσα ἐν συντόμῳ τὰ τοῖς μακαρίοις καὶ θεοφόροις πατράσι συγγραφέντα, εἰς τάξιν δὲ καὶ διεσκεμμένην ἁρμονίαν παρὰ Εὐθυμίου μοναχοῦ τοῦ Ζιγαβηνοῦ τεθέντα... ἐν τῷ τῆς Οὐγγροβλαχίας Τεργοβύστῳ* 1710 in f-o.

[3]) Сочиненіе это въ полномъ своемъ составѣ до сихъ поръ не напечатано. Оно состоитъ изъ 24 книгъ. Первыя 5 книгъ изд. Мореллемъ въ латин. переводѣ. Lutetiae 1580 in 8⁰. Греческій текстъ слѣд. 4 книгъ до IX изд. кардиналомъ Маи въ IV т. Spicilegium Romanum. Остальныя остаются въ рукописи.

Ими мы и займемся.

Первый изъ поименованныхъ богослововъ ставитъ въ связь съ исторіей и догматикой монофизитства не только ученіе, но и практику армянской церкви почти на всѣхъ пунктахъ, составляющихъ специфическое отличіе армянской церкви отъ православной.

Армянамъ Евѳимій посвящаетъ 23 титло въ своей книгѣ и прямо начинаетъ оное съ изложенія своего взгляда на армянскую церковь: «послѣ четвертаго собора въ Халкидонѣ, отторгшись отъ каѳолической церкви чрезъ нѣкоего Эханія—онъ же и Мантакуни—и сущихъ съ нимъ нечистыхъ іереевъ и принявши злочестіе Евтихія и Діоскора и другихъ монофизитовъ, армяне умножили оное чрезъ прибавленіе (другихъ) нечестивыхъ догматовъ и придали ему особый блескъ (περιφανεςέραν εἰργάσαντο)» [1]).

Въ этихъ немногихъ словахъ взглядъ автора на армянскую церковь выраженъ слишкомъ ясно для того, чтобы нуждаться въ какихъ либо комментаріяхъ.

Авторъ остается ему вѣренъ и въ подробностяхъ. Такъ онъ обвиняетъ армянъ въ монофизитствѣ за то а) что они не признаютъ «тѣла Христова единосущнымъ намъ, а признаютъ оное нетлѣннымъ и безстрастнымъ, и тонкимъ (эѳирнымъ), и не сотвореннымъ, и небеснымъ, совершавшимъ все, что свойственно тѣлу, не на самомъ дѣлѣ, а κατὰ φαντασίαν, б) за то, что тѣло это, по ихъ представленію, въ актѣ воплощенія превратилось въ божество и сдѣлалось единосущнымъ ему, исчезнувъ въ божествѣ, какъ капля меду въ морѣ, такъ что послѣ этого не остаются уже во Христѣ δύο φύσεις, ἀλλά μία καὶ αὕτη ὅλη θεότητος [2]).

---

[1]) Πανοπλία σελ. 133.

[2]) Авторъ очень хорошо знакомъ съ протестами армянъ противъ этого обвиненія, но не находитъ возможнымъ уважить ихъ, потому что ὅτε δὲ τοῖς ἐλέγχοις βαλλόμενοι καταναγκασθῶσιν, ὁμολογοῦσι μεν Θεὸν καὶ ἄνθρωπον τὸν Χριςὸν, ἐν ὑποκρίσει δε τοῦτο πράττουσι· πῶς γάρ ἄθρωπον ἐν ἀληθεία λέγουσιν, ὃν ἑτεροούσιον ἡμῶν, ὡς προείρηται, δογματίζουσιν. Ibid.

Переходя затѣмъ къ опроверженію этого ученія, авторъ отсылаетъ своихъ читателей къ титлу, спеціально посвященному изложенію и опроверженію ученія монофизитовъ, такъ какъ тамъ у него изложены изреченія божественныхъ отцевъ, — изреченія, которыя примѣнимы и къ этой ереси, — ограничиваясь въ данномъ случаѣ лишь краткимъ формулированіемъ доводовъ противъ нея, которые должны быть признаны παντελῶς ἀναντίῤῥητα.

Далѣе слѣдуютъ самые доводы; но мы за ними не послѣдуемъ, а замѣтимъ лишь, что это—тѣ же самые доводы, которые выработаны были православной богословской мыслью въ борьбѣ съ монофизитствомъ и спеціально направлены были противъ этой ереси.

Авторъ находитъ связь съ предшествующими ересями вообще и въ частности съ монофизитской ересью и въ обрядовыхъ разностяхъ армянской церкви.

Ему извѣстны всѣ тѣ разности, которыя перечисляются въ поименованныхъ нами выше сочиненіяхъ преподобнаго Никона и католикоса Исаака и которыя потомъ были предметомъ обсужденія между обѣими церквами во время сношеній о возсоединеніи при императорѣ Мануилѣ Комнинѣ, — и именно онъ упоминаетъ: 1) о празднованіи Благовѣщенія 5 января, Рождества Христова и Крещенія 6 января, 2) объ исключеніи изъ евангельскаго текста словъ: *и бысть потъ его, яко капля крове падающія на землю* и под., свидѣтельствующихъ о дѣйствительности человѣчества Христова, 3) о прибавленіи словъ: *распныйся за ны* къ трисвятой пѣсни, 4) о совершеніи таинства евхаристіи на опрѣснокахъ, 5) объ устраненіи воды изъ вина при совершеніи того же таинства, 6) объ іудейскомъ закланіи и приношеніи въ церковь агнцевъ, 7) о крещеніи крестовъ и скрѣпленіи ихъ желѣзнымъ гвоздемъ въ знакъ единства естества во Христѣ, 8) о соединеніи трехъ изъ нихъ во образъ Св. Троицы, 9) о постѣ Арачаворкъ.

Изъ этихъ 9-ти разностей въ шести (1, 2, 3, 5, 7 и 8)

авторъ усматриваетъ еретическую тенденцію,—и именно: въ 1, 2, 3, 5 и 7—монофизитскую и отчасти павликіанскую, въ 7 и 8—иконоборческую, въ двухъ (4 и 6)—іудейскую, а въ 9-й—доказательство непроходимой глупости армянъ.

Мы уже знаемъ, какъ слѣдуетъ смотрѣть на эти разности, и потому на нихъ не останавливаемся.

Взглядъ Θеоріана на армянскую церковь, проводимый имъ въ обоихъ своихъ Διάλεξεις съ Нерсесомъ Благодатнымъ, равно какъ и въ Διάλεξις съ представителями сирской церкви, намъ уже извѣстенъ; въ основѣ своей онъ тождественъ со взглядомъ Евθимія Зигабена и отличается отъ него лишь по формѣ, т. е. тѣмъ, что сообразно съ миролюбивой цѣлью, которую онъ преслѣдовалъ, онъ строго проводилъ этотъ взглядъ лишь относительно тѣхъ разностей, которыя имѣли догматическое значеніе, а относительно всѣхъ другихъ выражалъ его въ болѣе умѣренной и уступчивой формѣ, что̀ не помѣшало ему однакожъ въ концѣ диспута заявить требованіе объ устраненіи и этого рода разностей. Такимъ образомъ въ концѣ концовъ и на взглядъ Θеоріана такъ же, какъ и на взглядъ Евθимія Зигабена, армянская церковь представлялась связанною съ предшествовавшими ересями вообще и съ монофизитствомъ въ особенности не только своимъ ученіемъ, но и своей обрядностью.

Взглядъ на армянскую церковь третьяго представителя православной богословской науки, Никиты Хоніата, отличается отъ взгляда упомянутыхъ богослововъ лишь болѣе серьозною ученою постановкою. Мы не знаемъ, какъ смотрѣлъ Никита на обрядовыя разности армянской церкви: въ изданной доселѣ части его труда объ этого рода разностяхъ не говорится ни слова. За то монофизитскій характеръ вѣроученія армянской церкви не подлежитъ для него ни малѣйшему сомнѣнію. Этотъ характеръ наглядно выражается въ тѣхъ проблеммахъ, которыя защищали армяне и которыя опровергалъ Никита.

Проблемы эти—тѣ же самыя, которыя защищали и монофизиты. Вотъ эти проблемы:

«Единое естество и единое дѣйствіе во Христѣ армяне пытаются доказать такимъ образомъ»:

1. «Если, говорятъ они, мы усвоимъ Христу два дѣйствія; то всеконечно послѣдуютъ за ними и два хотѣнія; а если такъ, то по необходимости будетъ введено и два лица».

2. «Если мы допустимъ во единомъ Христѣ два хотѣнія и два дѣйствія; то всеконечно онѣ будутъ противны другъ другу, такъ какъ божественное будетъ противоборствовать человѣческому, и одинъ и тотъ же Христосъ обрящется въ раздорѣ съ Самимъ Собою, или естества окажутся самоѵпостасными (ἰδιουπόςατοι), а таково и было дерзновенное ученіе Несторія».

3. «Если Христосъ есть недѣлимое (ἄτομος), а у недѣлимыхъ одно дѣйствіе и хотѣніе, то какимъ образомъ мы можемъ говорить, что во Христѣ не одно дѣйствіе и не одно хотѣніе?»

4. «Все, что получаетъ движеніе отъ другаго (ἑτεροκίνητον), то не дѣйственно (ἀνενέργητον); а если такъ, то плоть Господня, какъ приводимая въ движеніе соединеннымъ съ нею Словомъ, была не дѣйственна».

5. «Какъ соединеніе (συνδρομήν) во Христѣ двухъ естествъ вы называете сложной Ѵпостасью, такъ нужно называть и единое дѣйствіе сложнымъ.

Кромѣ того, по свидѣтельству Никиты, «яковиты и армяне исповѣдуютъ во Христѣ два естества до соединенія, а послѣ соединенія исповѣдуютъ единое сложное, *сливая оба—божеское и человѣческое и вслѣдствіе этого называютъ оное единымъ естествомъ*: въ оправданіе же свое предъ признающими благочестиво два естества во Христѣ, говорятъ, что *нѣтъ естества безъѵпостаснаго или безличнаго*: и что будто бы *признающіе два естества во Христѣ вводятъ и двѣ ѵпостаси* по Несторію и оказываются признающими не три лица или

ѵпостаси во Св. Троицѣ, а *четыре*: и по этому анаѳематствуютъ Халкидонскій соборъ, провозгласившій яко бы двѣ ѵпостаси во Христѣ: *по ихъ мнѣнію, сказать—два естества это значитъ все равно, что сказать — двѣ ѵпостаси*: кромѣ того *обращаются къ св. Кириллу, какъ къ своему будто бы пособнику*,—именно ссылаясь на тѣ мѣста въ его твореніяхъ, гдѣ онъ употребляетъ выраженіе μίαν φύσιν τοῦ Λόγου σεσαρκωμένην; но понимаютъ это выраженіе не въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ употребилъ оное, а въ томъ, *въ какомъ сами они представляютъ себѣ естество во Христѣ слившимся послѣ соединенія, или, лучше сказать, превратившимся въ божество*» [1]).

Просимъ нашихъ читателей сравнить текстъ формулированныхъ у Никиты армянскихъ проблемъ съ текстомъ аналогическихъ съ ними мѣстъ въ разсмотрѣнномъ нами «Изложеніи» Нерсеса Благодатнаго, а сдѣланное Никитой примѣчаніе сопоставить съ нашимъ очеркомъ развитія двухъ главныхъ направленій въ монофизитствѣ.

Приводить цѣлый облакъ свидѣтелей взгляда православной богословской науки на армянскую церковь было бы излишне. Раскрытый нами взглядъ трехъ знаменитѣйшихъ представителей этой науки былъ и взглядомъ всѣхъ остальныхъ, такъ что они могутъ быть приняты instar omnium.

Такимъ образомъ изъ предъидущаго открывается, что и православная восточная церковь и православная богословская наука согласно смотрѣли на армянскую церковь какъ на еретическую и въ частности — какъ на зараженную монофизитствомъ.

Теперь посмотримъ, какъ смотрѣла армянская церковь и ея богословы на православную церковь.

---

[1]) Mai, Spicilegium Romanum, t. IV. p. 470—481.

# ГЛАВА VIII.

## Взглядъ армянской церкви и богословской науки на православную церковь.

Разногласіе и непослѣдовательность во взглядахъ представителей армянской церкви и богословской науки на православную церковь. Умѣренные и ортодоксалы. Въ чемъ состоитъ дѣйствительное различіе между ними? Которые изъ нихъ по праву должны быть считаемы за истинныхъ представителей самой церкви? Аналогія между армянскими и греческими уніонистами и ихъ противниками. Аналогія въ отношеніяхъ греческой и армянской церкви къ представителямъ того и другаго направленія. Особенность армянской церкви сравнительно съ греческой на этомъ пунктѣ.

---

Взглядъ армянской церкви и ея богословской науки на православную церковь въ сущности былъ тотъ же самый, котораго держалась и держится православная церковь на армянскую. Послѣдняя платила ей той же самой монетой, т. е. до раздѣленія смотрѣла на нее, какъ на свою сестру, а послѣ раздѣленія—какъ на совершенно ей чуждую и еретическую. Различіе состояло лишь въ томъ, что она не такъ послѣдовательно проводила этотъ взглядъ фактически, какъ православная восточная церковь. Это происходило отъ того, что во взаимныхъ сношеніяхъ и переговорахъ о возсоединеніи ей чаще приходилось быть въ положеніи принимающей, чѣмъ диктующей условія возсоединенія.

Періодъ взаимообщенія и единенія обѣихъ церквей мы обходимъ на этотъ разъ молчаніемъ. Взглядъ армянской церкви на православную и отношенія ея къ послѣдней съ достаточною ясностью обрисованы въ предъидущей главѣ, а прямо приступимъ къ опредѣленію ея взгляда и отношеній въ періодъ ихъ раздѣленія.

Съ самаго начала этого періода и до послѣдняго момента, которымъ мы ограничили обзоръ взаимныхъ отношеній между

обѣими церквами, представители армянской церкви и богословской науки въ своихъ взглядахъ на православную церковь раздѣлялись на два лагеря: въ одномъ группировались умѣренные, смотрѣвшіе на восточную церковь какъ на православную (т. е. столь же православную, какъ и армянская церковь) и желавшіе (искренно или неискренно, это—другой вопросъ) возсоединенія съ нею; къ другому примыкали ортодоксалы, или старовѣры, маскировавшіеся отчасти церковными, отчасти политическими интересами [1]) и сквозь призму этихъ интересовъ смотрѣвшіе на греческую церковь какъ на еретическую и не хотѣвшіе слышать о возсоединеніи съ нею иначе, какъ подъ условіемъ отверженія и анаѳематствованія ею Халкидонскаго собора.

Эти два воззрѣнія обозначались всякій разъ, лишь заходила рѣчь о возсоединеніи церквей или завязывались переговоры и сношенія между ними съ этою цѣлію. На примирительныя рѣчи и предложенія одних сыпался обыкновенно цѣлый потокъ предостереженій, обличеній, угрозъ, брани и даже проклятій со стороны другихъ [2]).

---

[1]) Въ дѣйствительности же многіе изъ нихъ дѣйствовали при этомъ по побужденіямъ крайне своекорыстнымъ. По крайней мѣрѣ это утверждаетъ о современныхъ себѣ армянскихъ ортодоксалахъ Нерсесъ Ламбронскій въ своемъ письмѣ къ царю Малой Арменіи Льву II. Вотъ какъ характеризуетъ онъ здѣсь вожаковъ ортодоксальной партіи и ихъ мотивы: «они любятъ пировать съ людьми свѣтскими, а въ церквахъ не знаютъ какъ и двери отворяются, братаются съ турками и теперь ополчаются на защиту поруганнаго будто бы православія и обычаевъ церкви съ единственною цѣлію—этой дешевой ревностью пріобрѣсти себѣ славу столповъ и охранителей церкви». Lettre adressée au Roi Leon II. въ Recueil des historiens des croisades, t. I. p. 579—603.

[2]) Даже темные слухи о предполагавшихся переговорахъ съ греками или латинянами по вопросу о возсоединеніи возбуждали опасеніе въ ортодоксальномъ лагерѣ и вынуждали его представителей бить преждевременную тревогу. См. между прочимъ письмо Григорія, архіепископа Кесарійскаго, къ Моисею, католикосу Великой Арменіи, гдѣ можно читать слѣдующее: pertristes et infausti ad aures nostras perlati sunt de te nuncii. Aude vero quales: Moyses, inquiunt, Patriarcha, cum latinis consentire, et in concordiae foedus coire progrediens, mul-

Взглядъ армянскихъ ортодоксаловъ на православную церковь выражался двояко: а) въ сужденіяхъ о пунктахъ ученія, составляющихъ ея специфическое отличіе отъ ученія армянской церкви, и б) въ сужденіяхъ о ея характерѣ вообще.

а) О пунктахъ ея ученія, составляющихъ ея специфическое отличіе отъ ученія армянской церкви, у армянскихъ ортодоксаловъ мы находимъ слѣдующія сужденія:

У католикоса Іоанна Одцунскаго [1]) въ приписываемыхъ ему анаѳематствахъ: «Кто говоритъ, что Христосъ былъ человѣкомъ по природѣ, и твореніемъ и тлѣннымъ по плоти,

---

tas ad eos epistolas destinavit, ut cum Romana Ecclesia unionem componeret et concilium Chalcedonense susciperet. Quo sane audito, moeror luctusque gravissimus nostros animos occupavit, qui magis magisque exacerbescit: ita ut mori nobis satius videatur, quam mala haec auribus viventes accipere... Avertat hoc Deus a nobis, et hanc a tua prudentia ignominiae notam: nec humani generis hostis, qui a vera fide haereticos deturbavit, in nostro gemitu laetus triumphet. Galani, Conciliatio, P. I. t. II. Qu. X. § I. p. 386.

[1]) Относительно сочиненій Іоанна Одцунскаго (718—728) и Стефана Сюнійскаго, его современника, принимавшаго весьма дѣятельное участіе въ переговорахъ о возсоединеніи армянской церкви съ православною при св. Германѣ I, патріархѣ Константинопольскомъ (714—730),—сочиненій, изъ которыхъ мы заимствуемъ приводимыя здѣсь мѣста, существуетъ разногласіе между учеными. Галанъ признаетъ всѣ эти сочиненія подлинными. Это мнѣніе раздѣляется и другими западными учеными. Но извѣстный армянскій ученый Чамчіанъ старается доказать относительно сочиненій Іоанна, что онѣ принадлежатъ не ему, а другому Іоанну; а относительно сочиненій Стефана Ванаганъ, армянскій писатель XIII вѣка, увѣряетъ, что онѣ испорчены впослѣдствіи армянскими ортодоксалами въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ авторъ высказываетъ свое сужденіе о Халкидонскомъ соборѣ и его ученіи и слѣдовательно ученіи православной церкви. Но гипотеза Чамчіана относительно Іоанна отвергается другими учеными (см. Andall, History of Armenia, Preface p, XXIV), какъ явно ложная. Увѣреніе же Ванагана хотя явно и не оспаривается учеными, но и не принимается подъ свою защиту (см. Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur. S. 109). Для насъ въ данномъ случаѣ вопросъ этотъ не имѣетъ большаго значенія. Принадлежатъ ли находимыя у того и другаго армянскаго богослова сужденія о догматахъ восточной церкви имъ самимъ, или навязаны имъ армянскими ортодоксалами, во всякомъ случаѣ онѣ выражаютъ собою взглядъ представителей этой партіи, что̀ въ данномъ случаѣ только и важно для насъ. Именами мы готовы охотно поступиться.

и подверженнымъ страданію (passibilem) и смертнымъ по природѣ человѣческой, анаѳема да будетъ».

«Кто не исповѣдуетъ Христа единымъ безсмертнымъ естествомъ, анаѳема да будетъ».

«Левъ исповѣдалъ во Христѣ два естества и одно лице, не зная того, что естество безъ личности есть ничто» [1]).

«Анаѳема Халкидонскому собору и посланію Льва за то, что они учили, что во Христѣ два естества, воли и дѣйствія, равно какъ и два лица» [2]).

У Стефана Сюнійскаго: «едина во Христѣ сущность, едино лице, едино естество, у котораго равнымъ образомъ едина воля, и страданіе и дѣйствіе: ибо въ единомъ естествѣ не можетъ быть иная и иная воля, иная, говорю, божественная и иная человѣческая: нельзя утверждать того, чего быть не можетъ; но одна только (unica) у него воля и одно только (unica) дѣйствіе» [3]).

«Господь повелѣлъ апостоламъ крестить во имя Троицы: слѣдовательно изъ двухъ естествъ Христовыхъ одно должно быть устранено, что бы изъ Троицы не образовалась четверица... Если бы плоть Христова была нѣчто сотворенное, то ее нужно было бы включить въ число тварей, считать ее за одно съ другими сотворенными вещами и не воздавать ей божескаго поклоненія» [4]).

«Естество безъ личной субстанціальности (sine propria subsistentia) ни коимъ образомъ существовать не можетъ» [5]).

«Говорятъ (діофизиты), что два естества и одно лице: отсюда, по ихъ словамъ, одно изъ этихъ естествъ должно быть личнымъ, а другое лишено личности; но не возможно въ од-

---

[1]) Galani, Conciliatio, P. I. t. II. Qu. II. § III. p. 72, 81.

[2]) Ibid. Qu. X. § I. p. 385.

[3]) Изъ Lib. 2. cap. 2. contra Diophysitas apud Galanum in Conciliatione. P. I. t. II. Qu. II. § III. p. 76.

[4]) Изъ lib. 2. cap. 3. contra Diophysitas. Ibid. Qu. II. § III. p. 71.

[5]) Изъ I кн. противъ Діофизитовъ. Ibid. P. I. t. II. § III. p. 81.

номъ лицѣ существовать двумъ естествамъ и притомъ противоположнымъ одно другому; и кромѣ того не возможно, чтобы одно естество было лишено своей личности. О страшное и удивленія достойное заблужденіе» [1]).

«Но обратимъ вниманіе на тѣхъ, которые принимаютъ синтезъ изъ двухъ разнородныхъ (heterogenas) естествъ, соединенныхъ въ одномъ лицѣ. Ибо если на ихъ взглядъ человѣческое естество лишено собственной личности: то, очевидно, они разумѣютъ лишь половину человѣка, а не совершеннаго человѣка: но какимъ образомъ умъ нашъ можетъ допустить то, что́ не возможно, именно человѣка безъ свойственной ему личности» [2]).

Въ I книгѣ противъ діофизитовъ, изложивши въ самыхъ точныхъ выраженіяхъ ученіе монофизитовъ, авторъ торжественно заявляетъ: ecce haec fides nostra est, quam a sanctis, divinisque Patribus ac Magistris nostris accepimus [3]).

Въ отвѣтъ на примирительныя предложенія константинопольскаго патріарха, отъ имени котораго писалъ Никита византійскій, былъ полученъ отъ армянскаго архонта отвѣтъ, въ которомъ между прочимъ высказывается слѣдующее сужденіе о Халкидонскомъ соборѣ: «Я полагаю, что для васъ не секретъ образъ мыслей и дѣйствій (τρόπος) четвертаго собора, о которомъ ваша святость упоминаетъ въ своей грамотѣ, который сопричисляетъ къ остальнымъ тремъ соборамъ и желаетъ, что бы мы его приняли, собора, котораго не приняли ни наши отцы, ни наши учители, уразумѣвши его пустословіе (κενολογίαν) изъ остальныхъ трехъ соборовъ, познавшихъ и проповѣдавшихъ всему міру единаго Христа и Сына и Господа, соединеннаго изъ двухъ естествъ несліянно и непреложно и нераздѣльно, между тѣмъ какъ упомянутый соборъ

---

1) Изъ той же книги гл. 4. Ibid. p. 82.

2) Ibid. Qu. II. § III. p. 82.

3) Ibid. p. 69.

говоритъ о двухъ раздѣленныхъ естествахъ, и дѣйствіяхъ, и хотѣніяхъ, совершенно согласно съ Несторіемъ, за исключеніемъ того только, что не говоритъ о двухъ лицахъ. Несторій прямо говоритъ, что (во Христѣ) два лица, а Халкидонскій соборъ принимаетъ одно и тѣмъ морочитъ православныхъ, будто онъ не согласенъ съ Несторіемъ»[1]).

Павелъ Даронскій (XI в.) въ своей Apologia contra Theopistum Graecum (гл. 3) между прочимъ обращается къ своему собесѣднику съ слѣдующимъ наставленіемъ: «вѣруй, что Христосъ до воплощенія былъ два естества, божественное и человѣческое, небесное и земное, безсмертное и смертное, сильное и слабое, вѣчное и временное: по воплощеніи же вѣруй пріятрепетной мыслію (tremenda dispensatione) во едино естество, содѣлавшееся изъ двухъ. Помни твердо, что Творецъ есть Содѣтель всего дивнаго, и что невозможное у людей возможно у Бога»[2]).

Онъ же тамъ же (гл. 2): «Отцы превратнаго собора Халкидонскаго, публично анаѳематствовавшіе Несторія, тайно утвердили его ересь и тѣмъ многихъ каѳолическихъ христіанъ ввели въ заблужденіе и погубили».

«Халкидонскій соборъ проповѣдалъ два естества и святую церковь Божію наполнилъ всякими хулами и заблужденіями (гл. 5)».

«Если Левъ и Флавіанъ признаются святыми, то и Несторій долженъ быть признанъ святымъ: поелику Несторій и

---

[1]) Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς σταλείσης ἐπιστολῆς... p. 674. Изъ этого же сочиненія видно, что армянскій архонтъ, или его богословы, составлявшіе отъ его имени отвѣтъ Константинополю, аргументировали въ пользу единства естества во Христѣ послѣ соединенія естествъ буквально положеніемъ Севера: πᾶς ἀριθμὸς τῶν ἰδιοσυστάτων πραγμάτων ἐστὶ δηλωτικός. Ibid. p. 682. По словамъ Степаноса Таронскаго отвѣтъ на посланіе патріарха Фотія былъ написанъ отъ имени армянскаго архонта «вардапетомъ Саакомъ, по прозванію Апикурешъ, исполненнымъ мудрости и познаній». Всеобщая исторія, стр. 107—108.

[2]) Galani, Conciliatio, P. I. t. II Qu. II. § III. p. 70.

Халкидонскій соборъ, возвеличенный своей драконовой и Несторіанской главой, Львомъ римскимъ,—это одна душа и одна мысль (гл. 5)» [1]).

Вартанъ (XIII в.) въ своихъ Monita ad Armenios: «утверждающіе, что въ Іисусѣ Христѣ два естества, еретики: не вѣрьте имъ».

Онъ же въ своемъ письмѣ къ армянскому царю Гайтону: «Кто признаетъ во Христѣ два естества, тотъ дѣлаетъ Богородицу человѣкородицей, въ святой евхаристіи провозглашаетъ тѣло и кровь человѣка, и въ св. Троицу вводитъ другое естество и волю» [2]).

Григорій Татеваци (XIV в.) in Libro interrogationum: «Мы православные знаемъ, что основанія (rationes) естествъ предъ воплощеніемъ столь же далеки были другъ отъ друга, какъ Богъ и твари, несотворенное и сотворенное, вѣчное и временное: а послѣ воплощенія ни по основаніямъ, ни по разумѣнію, ни по самой вещи не обрѣтается уже во Христѣ никакого двойства ни относительно лицъ, ни относительно естествъ, ни воль, ни дѣйствій, поелику единство устранило двойство: и въ силу этого единенія признаемъ въ Немъ едино лице, единъ видъ (formam), едино естество, едину волю и едино дѣйствіе».

«Называть одного и того же Христа Богомъ по божеству и человѣкомъ по человѣчеству: божество только Его (признавать) безсмертнымъ, а человѣчество смертнымъ, человѣчество подверженнымъ страданію, а божество не подверженнымъ: говорить это, повторяю, и подобное тому, значитъ разрушать и отрицать основу единства».

«Христосъ не называется тварію, ни Творцемъ и тварію; но Онъ всецѣло Творецъ и не сотворенъ (nec factus) и даже по плоти, не называется временнымъ, но вѣчнымъ и присно-

---

[1]) Galani, Concil. P. I. t. II. Qu. X. § I. p. 384.

[2]) Galani, Concil. P. I. t. II. Qu. II. § II. 71, 73.

сущимъ (sempiternus) и даже по плоти. Не называется чистымъ (purus) человѣкомъ по причинѣ человѣческой формы; но онъ всецѣло Богъ въ человѣческой формѣ. Не называется малымъ (parvus) по причинѣ недостатка возраста; но всегда и всецѣло великъ и даже по плоти. Нельзя называть Его описуемымъ, но не описуемымъ и даже по плоти, такъ же точно и о всѣхъ другихъ свойствахъ».

«Христосъ не называется земнымъ, но присно (semper) небеснымъ и даже по плоти, согласно изреченію: *первый человѣкъ отъ земли перстенъ, вторый человѣкъ съ небеси небесенъ* [1]). Не называется душевнымъ (animalis), но всецѣло духовнымъ даже и по плоти. Не называется тлѣннымъ, но присно нетлѣннымъ даже и по плоти. Тѣло Христово уже отъ чрева Дѣвы было столь же славно, какъ и теперь на небѣ: ибо тонкость свою оно показало въ рожденіи тѣмъ, что оставило Марію Дѣвою, легкость тѣмъ, что ходило по морю, облистаніе на горѣ Ѳаворѣ и нетлѣніе въ евхаристіи, которую установилъ Онъ».

«Діофизиты у насъ спрашиваютъ: для чего вы не говорите, что во Христѣ два естества? На это нужно имъ отвѣчать: для того, что бы не вводить въ Него двухъ лицъ. Ибо если Христосъ будетъ раздѣленъ на два естества, то по необходимости раздѣлится и на два лица».

«Халкидонцы провозглашаютъ Христа единымъ Лицемъ; но раздѣляютъ на два естества, воли и дѣйствія, какъ и окаянные Левъ и Флавіанъ: и въ дѣйствительности подъ словомъ «единое лице» хотятъ разумѣть ничто иное, какъ одно имя Христа, или Сына или Іисуса и такимъ образомъ одно только имя произносятъ и въ имени только объединяютъ два естества, т. е. Бога и человѣка: и проповѣдуютъ едино лице,

---

[1]) 1 Кор. 15, 47. Въ текстѣ, принятомъ въ православной церкви, это мѣсто читается такъ: *первый человѣкъ отъ земли перстенъ: вторый человѣкъ Господь съ небесе.*

единаго Сына, единаго Христа, такъ однакожъ, что Слово и человѣкъ по сущностямъ и естествамъ раздѣляются и составляютъ едино лишь по названію сыновства» [1]).

Іоаннъ Ородніенскій (XIV в.): «Шестая ересь есть ересь Несторія, который признавалъ во Христѣ два естества, двѣ воли и два дѣйствія» [2]).

б) Въ виду этихъ отзывовъ объ отличительныхъ пунктахъ православнаго ученія было бы излишне приводить еще такой же рядъ отзывовъ о характерѣ православной церкви вообще,— отзывы объ ея ученіи въ то же время суть и отзывы объ ней самой,—а достаточно сдѣлать лишь одно замѣчаніе въ дополненіе къ сдѣланному нами выше, именно: всякій разъ, когда заходила рѣчь о возсоединеніи армянской церкви съ православною, представители партіи, о которой у насъ рѣчь, мотивировали свой протестъ противъ возсоединенія еретическимъ характеромъ православной церкви, и именно тѣмъ, что она заражена несторіанствомъ, и если ихъ протестъ не уважался, то они образовывали формальный расколъ. Такъ было между прочимъ и во время сношеній между церквами о возсоединеніи при императорѣ Мануилѣ,—сношеній, подавшихъ поводъ къ составленію разсмотрѣннаго нами «Исповѣданія армянской церкви». Образовались двѣ партіи: одна была за возсоединеніе, другая противъ него. Во главѣ первой стояли—католикосы Нерсесъ Благодатный (1165—1173) и его преемникъ Григорисъ IV (1173—1193) и Нерсесъ Ламплонскій, архіепископъ Тарскій. Ко второй принадлежало большинство высшаго и низшаго духовенства въ Великой Арменіи и Киликіи,—къ ней же тяготѣла и народная масса. Правительство

---

[1]) Galani, Conciliatio. P. I. t. II. Qu. II. § III. p. 70, 70—72, 78—79, 81. Qu. X. § I. p. 385.

[2]) Ibid. Qu. II. § III. p. 76. Тѣ же самыя мысли и въ столь же рѣзкой и враждебной Халкидонскому собору формѣ излагаются и въ «Отвѣтѣ на посланіе митрополита Севастійскаго, написанномъ по приказанію владыки Хачика каѳоликоса армянскаго». См. Всеобщую исторію Степаноса Таронскаго, стр. 143—175.

сочувствовало стремленіямъ уніональной партіи, но въ виду симпатій народа къ ея противницѣ, должно было дѣйствовать съ крайней осторожностью. Послѣ Румъ-Клайскаго собора 1179 года, на которомъ Нерсесъ Ламиронскій произнесъ свою знаменитую рѣчь въ пользу уніи, и на которомъ эта унія была рѣшена, хотя и въ очень осторожныхъ выраженіяхъ и съ разными оговорками и ограниченіями, партія, противившаяся уніи, прервала церковное общеніе съ уніональной партіей и образовала формальный расколъ: именно—избрала католикосомъ восточныхъ армянъ архіепископа Ани Василія (1180—1203) изъ фамиліи Арсакидовъ, стоявшаго во главѣ этой партіи. Около него сгруппировались коноводы партіи—Григорій Дугеорти, игуменъ монастыря Санагинъ и позднѣе Гахпада (Hagh'pad), Іоаннъ, монахъ Санагинскій, Давидъ Канаиръ, монахъ изъ Гахпады и Вартапеды—Игнатій, Варнганъ и Мехитаръ [1]).

Они обратились съ коллективнымъ протестомъ къ Льву II, царю малой Арменіи, гдѣ обвиняли Нерсеса Ламиронскаго, самаго ненавистнаго имъ изъ представителей уніональной партіи, въ измѣнѣ отеческой вѣрѣ и церкви, въ новшествахъ и даже въ ереси.

Левъ сдѣлалъ предостереженіе Нерсесу чрезъ его брата, Гетума II, владѣльца Ламиронскаго [2]), рекомендуя ему все-

---

[1]) Замѣчательно, что за нѣсколько лѣтъ раньше этого, именно въ самый разгаръ сношеній между греками и армянами по вопросу о возсоединеніи при Нерсесѣ Благодатномъ образовался въ армянской церкви небольшой расколъ но причинѣ діаметрально противоположной,—именно: два игумена—Исихій (Уцикъ) и Георгій (Кеоркъ) и священникъ Гарабедъ, недовольные медленностью и нерѣшительностью Нерзеса, отдѣлились отъ него и на свой страхъ вступили въ общеніе съ греческою церковію чрезъ принятіе Халкидонскаго собора и увлекли за собою до 400 семействъ въ Едессѣ: ихъ прежніе единовѣрцы прозвали ихъ уцикіанами (по имени ихъ главы) и выгнали ихъ изъ города по требованію Нерзеса. См. Extrait de la chronique de Michel le Syrien, въ Recueil p. 375—376. Михаилъ прибавляетъ, что Исихій, удалившійся въ Антіохію, былъ здѣсь вторично крещенъ греками.

[2]) Замокъ Ламиронъ, по имени котораго Нерзесъ называется Ламиронскимъ,

возможную осторожность въ своихъ отношеніяхъ къ національной партіи и угрожая въ случаѣ какихъ либо не благоразумныхъ дѣйствій съ его стороны лишеніемъ сана.

Борьба между партіями продолжалась и послѣ кончины Нерзеса Лампронскаго, послѣдовавшей въ 1198 году, и весьма много содѣйствовала паденію армянскаго царства въ Киликіи [1]),

Этотъ очеркъ хода и исхода сношеній по вопросу о возсоединеніи церквей при императорѣ Мануилѣ Комнинѣ довольно ясно обрисовываетъ взглядъ представителей староверческой партіи въ армянской церкви на православную и ея отношеніе къ партіи уніональной.

Въ сущности впрочемъ различіе между обѣими этими партіями было вовсе не такъ велико и рѣзко, какъ можетъ представиться съ перваго взгляда. Уніональная партія въ

---

поступилъ во владѣніе его фамиліи въ XI вѣкѣ, именно при императорѣ Алексѣѣ I Комнинѣ. Императоры византійскіе, по политическимъ расчетамъ, весьма благосклонно принимали къ себѣ на службу армянскихъ аристократовъ, искавшихъ себѣ убѣжища въ имперіи отъ турокъ-сельджуковъ, бывшихъ въ XI вѣкѣ владыками Персіи. Въ числѣ такихъ бѣглецовъ былъ и прадѣдъ Нерзеса Ошинъ I (Анна Комнина называетъ его Ἀσπιέτης (армянское Asbed—командиръ кавалеріи) и очень хвалитъ его храбрость. Alexias lib. XII. p. 276—277. ed. Paris). Онъ былъ благосклонно принятъ императоромъ, получилъ отъ него во владѣніе замокъ Ламронъ—одинъ изъ самыхъ важныхъ по своему стратегическому значенію, такъ какъ лежалъ на границѣ между Каппадокіею и Киликіею,—и впослѣдствіи за отличныя дѣйствія противъ Роберта Гюискара былъ возведенъ въ санъ стратопедарха. Дѣдъ Нерзеса Гетумъ I, наслѣдовавшій своему отцу во владѣніи Ламрономъ въ 1110 году получилъ отъ Іоанна Комнина титулъ севаста. У него было два сына—Ошинъ II и Семпадъ и дочь, которую онъ выдалъ за князя Василія, брата Нерзеса Благодатнаго, а Василій въ свою очередь—свою племянницу Шагантуку, дочь своего брата, полководца Шагана, за Ошина II. Этотъ двойной союзъ соединялъ двѣ старшихъ царственныхъ фамиліи Арменіи—Арсакидовъ, къ которой принадлежали Василій и Шаганъ или Гаикъ, изъ которой происходили владѣльцы Ламрона. Отецъ Нерзеса Ошинъ II имѣлъ пять сыновей: Гетума (II), Семпада (Нерзесъ), Абирада, Шагеншаха и Григорія. См. Recueil des historiens de croisades. t. I. p. 558. Notice.

[1]) Recueil des historiens de croisades. p. 567—568. Notice.

существѣ дѣла во все не была измѣнницею своей церкви, какъ это казалось ея противницѣ,—что доказывается между прочимъ и тѣми примѣчаніями, которыя она сдѣлала къ требованіямъ грековъ, и тѣми контръ-требованіями, которыя она заявила съ своей стороны въ качествѣ условій соединенія. Такъ какъ эти замѣчанія и эти контръ-требованія проливаютъ много свѣта не только на характеръ сношеній между сторонами вообще, довольно хорошо выяснившійся уже и изъ предъидущаго очерка этихъ сношеній, но и на характеръ уніональной партіи въ частности: то мы считаемъ нужнымъ привести здѣсь текстъ тѣхъ и другихъ въ цѣломъ составѣ.

Вотъ что отвѣчали армянскіе уніонисты на требованія, предложенныя имъ отъ имени греческаго императора и церкви Ѳеоріаномъ:

На 1-е: «Анаѳематствуетъ Евтихія, котораго и св. Отцы наши еще прежде насъ отвращались, равно какъ и Севера. Что же касается Діоскора, то намъ пока не извѣстно, былъ ли онъ единомышленникомъ Евтихія, и тѣмъ болѣе, что мы имѣемъ посланіе, присланное къ нашей церкви св. Германомъ, патріархомъ царствующаго Константина-града, въ которомъ онъ упоминаетъ лишь о Евтихіѣ, именно-что онъ недуговалъ этой ересью, а больше ни о комъ, и его только предлагаетъ намъ анаѳематствовать. Посему подобало бы Вамъ предварительно утвердить наши умы относительно этого недоумѣннаго предмета чрезъ сообщеніе намъ вмѣстѣ съ погрѣшительными писаніями Евтихія таковыхъ же писаній Діоскора, такъ что если изъ нихъ окажется, что Евтихій былъ принятъ въ общеніе Діоскоромъ, или если сочиненія Діоскора содержатъ ту же ересь, тогда не будетъ препятствій съ нашей стороны предать проклятію вмѣстѣ съ Евтихіемъ и всѣхъ другихъ его единомышленниковъ.»

На 2-е: «съ симъ исповѣданіемъ мы обрѣтаемъ согласными всѣхъ святыхъ и великихъ учителей въ ихъ изрѣченіяхъ,

какъ-то св. Аѳанасія и Григоріевъ [1]), равно какъ и другихъ, жившихъ и раньше и позже ихъ: равнымъ образомъ и божественнаго Кирилла, который мужественно подвизался противъ Несторія, и, одержавъ побѣду, для утвержденія непреложнаго и несмѣснаго соединенія (compositionem) Христова противъ мерзкаго раздѣлителя, не разъ говорилъ: *едино естество Слова воплощеннаго*: что̀ отцы наши пріявши, по мысли блаженнаго Кирилла, то же самое исповѣдали и намъ предали,—именно: что въ смыслѣ соединенія Слова съ плотію нужно говорить: *едино естество Слова воплощеннаго* per equivocationem, а не въ смыслѣ опредѣленія простой сущности (essentia); ибо кто сіе могъ утверждать изъ исповѣдующихъ Христа Богомъ и человѣкомъ? И хотя мы по правому исповѣданію это двусмысленное выраженіе уже изъяснили, но тѣмъ однакожъ Ваше братство не успокоили, такъ что снова навлекаемъ на себя съ вашей стороны подозрѣніе, нарѣканіе и соблазнъ, яко бы сливающіе естества Христовы и смѣшивающіе въ одно; но отъ такого мнѣнія (свидѣтель Богъ!) какъ отцы наши, такъ и мы сами совершенно отвращаемся. При всемъ томъ для успокоенія вашей св. Церкви и для назиданія вашей любви, равно какъ для устраненія отъ насъ и тѣни подозрѣнія, соглашаемся на будущее время удерживаться отъ этого двусмысленнаго выраженія: *едино естество Слова воплощеннаго*, а утверждать, что *два естества*, и что этимъ способомъ устрояется непреложное единеніе Слова съ плотію... И какъ упомянутое положеніе первоначально поддерживалъ св. Кириллъ и Отцы наши послѣ него противъ тѣхъ, которые раздѣляли Христа на два естества и на два лица: такъ мы теперь оставляемъ оное въ виду мнѣнія тѣхъ, которые тѣ естества смѣшиваютъ, и, соглашаясь съ исповѣданіемъ св. Отцевъ, стоимъ непоколебимо въ истинѣ. Вслѣдствіе этого пріемлемъ и посланіе св. Отца вашего Германа, истинное и

[1]) Т. е. Богослова и Нисскаго.

яспыми свидѣтельствами Отцевъ утвержденное, какъ согласное съ правымъ и одобреннымъ церковію (plausibilem) ученіемъ. Можемъ также присоединиться къ вашему исповѣданію двоякой воли, равно какъ и дѣйствія, подъ условіемъ перенесенія на единаго Христа Бога: не отвращаемся, а одобряемъ Васъ, послѣдователи истины, и Вашему исповѣданію сочувствуемъ.»

На 3-е: «едва ли имѣетъ какое либо значеніе это подозрѣніе, и во всякомъ случаѣ оно ниже того, что бы могло казаться соблазномъ для вашей совершеннѣйшей мудрости. Въ самомъ дѣлѣ стоило бы устранять соблазнъ въ такомъ случаѣ, если бы мы относили не ко Христу—*св. Боже, святый и крѣпкій, святый и безсмертный, помилуй насъ*, — такъ какъ тогда могло казаться, будто мы постыдно отчуровываемся отъ благодати вочеловѣченія и претерпѣнныхъ за насъ Спасителемъ страданій. Но когда мы сознаемся, что и *симъ хвалимся*, какъ говоритъ апостолъ, *мнѣ же да не будетъ хвалитися точію о крестѣ Господа нашего Іисуса Христа* [1]), то почему наши братья считаютъ насъ лжецами? Не потому ли ужъ, что мы называемъ *Бога распятымъ*, а не *Христа?* Но просимъ не оскорблять насъ этимъ; ибо упоминаніе о крестѣ достаточно для изъясненія человѣчества Его, которое мы держимъ въ умѣ, равно какъ для предохраненія насъ отъ подозрѣнія, будто мы держимся мнѣнія о страданіи божества. Что же касается частицы *и*, то мы прибавляемъ ее собственно по требованію стилистики. Ибо слово *святый* на нашемъ языкѣ есть слово очень краткое, односложное и вслѣдствіе этого не можетъ съ другимъ какимъ либо словомъ сочетаваться само собою, какъ ваше ἅγιος.

Наконецъ приводимъ васъ самихъ въ свидѣтели того, что Трисвятое нами поется одному Христу: ибо въ городахъ Дамаскѣ и Манвестанѣ есть нѣсколько книгъ, писанныхъ ваши-

[1]) Галат. 6, 14.

ми буквами, въ которыхъ эта трисвятая пѣснь обрѣтается написанною такимъ образомъ: *святый Боже, святый крѣпкій, святый безсмертный распныйся за ны помилуй насъ.* Такимъ образомъ отсюда вы видите, что мы не сами изобрѣли, а отъ васъ же научились пѣть такимъ образомъ. А по какой причинѣ вы впослѣдствіи устранили это преданіе отцевъ, мы не знаемъ: неужели извѣстная нелѣпая молва о голосѣ, который будто бы слышалъ мальчикъ, восхищенный на воздухъ, измѣнила это преданіе,—но это оскорбляетъ наши уши. Поелику апостолъ говоритъ: *аще мы или ангелъ съ небесе благовѣститъ вамъ паче, еже пріясте, анаѳема да будетъ* [1]). Далѣе развѣ благовѣствовалъ онъ что либо христіанамъ кромѣ того, что бы они хвалились о крестѣ Господа нашего І. Христа? О которомъ дѣйствительно и мы и вы, сочувствуя благовѣстію его, хвалимся; хотя по подозрѣнію относительно страданія божества вы отъ тѣхъ словъ удерживаетесь. Мы же со своей стороны хотя гдѣ и употребляемъ слово *Богъ*, но не тотчасъ же и ослѣпляемся на столько, что бы опускать по причинѣ этого благодать вочеловѣченія; точно также какъ называя *Христа Агнцемъ, вземлющимъ грѣхи міра*, не забываемъ благодати божества. Но такъ какъ мы горимъ желаніемъ и на этомъ пунктѣ устроить соглашеніе съ вашей любовію, то какъ прежде мы поступали и, думаемъ, что поступали справедливо, имѣя въ виду устраненіе всякаго подозрѣнія со стороны братій нашихъ, такъ и на будущее время будемъ поступать, воспѣвая Христу трисвятое такимъ образомъ: *Святый Боже, святый и крѣпкій, святый и безсмертный, воплотивыйся и распныйся за ны, помилуй насъ.* И такимъ образомъ мнѣніе вашей любви можетъ исправиться, и не будетъ казаться, что упомянутое прибавленіе *распныйся за ны*, мы относимъ ко св. Троицѣ, или ко Христу, понимаемому по божеству.

---

[1]) Гал. 1, 8.

На 4-е: «Любовь ваша уже вѣдаетъ, что мы въ предъидущихъ членахъ охотно приняли и исповѣдали все, что относится къ православному исповѣданію христіанской вѣры—съ одной стороны для того, чтобы соблюсти духовное и плотское общеніе съ вашей любовію, съ другой—чтобы не упираться противъ свидѣтельства истины, не отчаяться возвратиться паки въ древнюю царскую полноту и не впасть наконецъ въ *послѣднюю лесть* въ случаѣ, если *тщы отъидемъ*. Ибо, по слову апостола, *ни настоящая, ни грядущая не возмогутъ отлучити насъ отъ любви Христовой* [1]), или отъ праваго исповѣданія вѣры въ Него: но тѣмъ *паче съ вами въ единеніи и общеніи въ той же вѣрѣ совокуплени будемъ*. Что же касается до празднованія господскихъ праздниковъ, вами требуемаго, то мы всѣ означенные праздники имѣемъ и вмѣстѣ съ вами во славу Христову справляемъ, кромѣ Рождества Христова и тѣхъ, которые примыкаютъ къ нему, именно Благовѣщенія и Срѣтенія. Что касается Рождества, то мы приняли преданіе отъ предковъ нашихъ праздновать оное въ одинъ день съ Крещеніемъ. Впрочемъ мы, собравшись здѣсь для соглашенія, и желая совершить миръ Христовъ, готовы и въ этомъ согласиться съ вашей великой церковію: и хотя никакого ни избытка, ни ущерба вѣра Христова не потерпитъ отъ этого перенесенія праздниковъ съ одного дня на другой; однакожъ исполнить это и оказаться согласными съ братьями сколько обязаны мы изъ любви, столько же и охотно расположены, не смотря на то, что вслѣдствіе укорененія у насъ этого обычая, намъ трудно будетъ искоренить его. Впрочемъ, если васъ Богъ укрѣпитъ принять предлагаемыя нами ниже со своей стороны условія и удовлетворить имъ: то и мы обязуемся, *нося тяготы другъ друга исполнить законъ Христовъ* [2]) и въ этой части. Если же вы окажетесь въ этомъ слабыми, то просимъ не игнорировать и нашей немощи».

---

[1]) Рим. 8, 38. 39.

[2]) Гал. 6, 2.

На 5-е: «Изъ бѣдности отмѣнили мы это преданіе, такъ какъ въ сѣверной полосѣ (plaga) весьма трудно обрѣсти матерію, служащую символомъ благодати св. Духа: впрочемъ если впослѣдствіи легко будетъ находить ее, то безоблыжно присоединимся мы и къ этому преданію».

На 6-е: «Относительно этого пункта мы находимъ справедливымъ посовѣтовать вашей досточтимости войти въ соглашеніе съ апостольской каѳедры Петровой и такимъ образомъ возстановить законъ любви. Ибо и они, также точно какъ и вы, суть ученики этого апостольскаго преданія. Мы вмѣстѣ съ ними освящаемъ опрѣсночный хлѣбъ въ жертвѣ Христовой. Такимъ образомъ если вамъ Богъ внушитъ смиренія настолько, что бы согласиться съ нами относительно этого предмета; то нашъ долгъ будетъ не поставлять съ своей стороны преградъ единству церкви, а со своей стороны примѣшивать воду къ чистому вину во славу Божію».

На 7-е: Эта погрѣшность произошла не по нашей волѣ, а единственно отъ того, что народъ нашъ живетъ вдали отъ своихъ предѣловъ и церквей и странствуетъ среди васъ: а такъ какъ вы не только не принимаете насъ благосклонно въ свое общеніе, но и запираете двери своихъ храмовъ предъ нашимъ носомъ, то и невозможно было намъ построить достаточно церквей для нашего народа, живущаго въ такомъ разбродѣ. Это злоупотребленіе, имѣющее свое начало въ бѣдности, въ теченіе времени такъ укоренилось, что получило какъ бы силу закона. Ибо обитатели возвышенныхъ мѣстностей нашей страны, смотря на то, что жители низменной мѣстности, въ которую перенесена была патріаршая каѳедра, по причинѣ скудости церквей, молятся внѣ ихъ, и сами изъ подражанія, котораго конечно нельзя одобрить, переняли у нихъ обычай молиться внѣ ихъ: это еще болѣе увеличивало ваше невыгодное мнѣніе о нашей религіи. Впрочемъ если бы Богъ далъ этой патріаршей каѳедрѣ пріобрѣсть количество церквей достаточное для ея народа, то весьма лег-

ко можно было бы снова ввести старинный обычай во всемъ армянскомъ народѣ и особенно силою нашей рекомендаціи».

На 8-е: «Опредѣленіе и предметъ (causa) четвертаго собора у насъ обрѣтается; а поелику онъ согласенъ съ тремя предшествовавшими, то и принятъ уже у насъ. А когда вы сдѣлаете намъ извѣстными опредѣленія и предметы остальныхъ соборовъ, и если мы найдемъ ихъ согласными съ вышеприписаннымъ исповѣданіемъ и съ тремя первыми соборами, то и ихъ мы примемъ съ любовію [1])».

На 9-е: «Этотъ членъ хотя и послѣдній по порядку, но важнѣе всѣхъ предшествующихъ по своему значенію; ибо онъ, если будетъ принятъ, то миръ, который мы устрояемъ, и который дай Богъ намъ устроить, *утвердитъ и паче и паче умножитъ*: если же нѣтъ, то сколько бы мы не совѣщались въ настоящее время, однакожъ не должны льстить себя надеждою, что соберемъ какіе либо плоды отъ своихъ сѣмянъ. Примѣръ этому мы находимъ не только въ нашихъ плотскихъ вещахъ, но и въ совѣтахъ Высшей мудрости. Ибо нѣкогда Богъ, желая возвратить къ Себѣ отпадшаго отъ Него человѣка, употребилъ слѣдующее тщаніе: устранилъ отъ насъ ветхій законъ, пророковъ, дары, отложилъ даже и съ небесъ устремленныя угрозы; поелику все это падшаго уже человѣка возвратить не могло. Въ замѣнъ всего этого Онъ восхотѣлъ дать новыя таинства нашего спасенія: именно—пославши въ міръ со-существенное Себѣ Слово, сочеталъ (copulavit) Его съ нашимъ естествомъ: и послѣ того, какъ Оно содѣлалось уже человѣкомъ, будучи равнымъ Ему по божеству, возвелъ до превыспренныхъ надъ всѣми небесными властями, вчинилъ

[1]) Просимъ нашихъ читателей сопоставить съ этимъ заявленіемъ слѣдующее увѣреніе автора «Очерка исторіи армянской церкви»: «Такимъ образомъ изъ семи соборовъ церковь армянская не признавала de facto только одного—Халкидонскаго,—но догматически она признаетъ исповѣданіе этого собора, которое въ сущности есть одно и то же съ исповѣданіемъ армянской церкви (!?)». Правосл. Обозр. 1872. Ч. I, стр. 682.

(collocavit) одесную Себе, и наконецъ поставилъ Его *главою* св. *Церкви*, за насъ, *которые есьмы тѣло Его*, священникомъ на небесахъ и щедротами благодати на землѣ. Подобнымъ образомъ и народъ нашъ дѣйствомъ лукаваго основательно или неосновательно отдѣлился отъ васъ: вслѣдствіе этого мы теперь на опытѣ узнаемъ, какъ гибельна вражда и расколъ между церквами. Провидѣли это и прежде насъ ваши отцы, равно какъ и наши въ различныя времена и вслѣдствіе этого усиливались устроить миръ. Именно: досточтимый, дѣятельный и благородный патріархъ вашъ Германъ, который писалъ къ армянамъ писанія, исполненныя духовной благодати и православной вѣры. Подобно тому и наши отцы старались о томъ же самомъ: ибо патріархъ Езеръ во времена императора Ираклія устроилъ единеніе церквей, которое однакожъ оказалось непрочнымъ; такъ же точно патріархъ Ваганъ во времена императоровъ Василія и Константина, но и его благочестивое желаніе не могло итти дальше. Приходилъ также къ вашей великой церкви и къ вашему императору Алексѣю Григорій Векаязеръ: но и тогда единеніе не могло устроиться. Послѣ нихъ и мы теперь сподобились приложить усердіе къ этому святому дѣлу и миру: боимся однакожъ, какъ бы это духовное единеніе, какъ это часто уже случалось, снова не разрушилось, коль скоро мы не соединимся съ вами тѣломъ: подобно тому, какъ сила древняго закона была до того слаба, что не могла примирить человѣка съ Богомъ. Посему, такъ какъ первый проэктъ возсоединенія оказался недостаточнымъ, то вы должны теперь подражать примѣру многообразной премудрости Божіей, явленной въ концѣ временъ: не иначе, какъ она, устроить взаимное соединеніе нашихъ естествъ, и такимъ образомъ связать нашу любовь крѣпкими и нерасторжимыми узами. Долженствуете, говорю, Антіохійскую каѳедру обручить армянскому патріарху, чтобы послѣ того, какъ состоится союзъ оной чистѣйшей дѣвы съ симъ безупречнымъ женихомъ мы могли,

вѣрить, что унія между сими двумя націями, нынѣ начатая, будетъ обезпечена въ дальнѣйшемъ своемъ существованіи прочною любовію. И мы дѣйствительно питаемъ величайшую надежду на то, что какъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ чрезъ плоть Свою подклонилъ родъ человѣческій подъ владычество Бога Отца, такъ равнымъ образомъ и сей патріархъ святую оную каѳедру и церковь имѣя какъ бы тѣломъ своимъ, всѣ другія армянскія церкви возвратитъ подъ власть вашего императора и соединитъ съ вашей великой церковію. Не подумайте однакожъ, что снѣдаемые жаждою власти, мы такъ спѣшимъ этимъ сообщеніемъ Вашему братству. Гоните прочь отъ себя такое подозрѣніе, какъ и мы въ свою очередь вовсе не желаемъ быть сумасбродами въ глазахъ столь мудрыхъ и прозорливыхъ мужей, но въ простотѣ сердца, безъ всякаго притворства, увлекаемые однимъ желаніемъ мира, предлагаемъ, какъ твердое и остойчивое основаніе для соглашенія нашихъ церквей. Если же это предложеніе Вамъ будетъ не благоугодно, то мы сильно сомнѣваемся въ томъ, чтобы наше начинаніе принесло плодъ. Въ самомъ дѣлѣ духовное единеніе между тѣми, которые облечены тѣломъ, безъ плотскаго общенія, не будетъ имѣть никакой прочности: и какъ же иначе, если законъ, издревле отъ Бога данный, не могъ оправдать никого: нынѣ же имѣя *Архіерея* намъ соестественнаго, Христа, *прошедшаго небеса и сѣдящаго одесную Отца*, всѣ вѣрную въ Немъ надежду полагаемъ и иго заповѣдей Его, Имъ укрѣпляемые, весьма легкимъ считаемъ. Такимъ образомъ коль скоро патріархъ нашъ возсядетъ на одной изъ четырехъ вашихъ каѳедръ одесную императора греческаго Антіохійскимъ первосвятителемъ, чрезъ него къ вамъ обратятся всѣ надежды, довѣріе и согласіе всѣхъ армянъ: даже если бы нужно было возложить вамъ какое либо иго на выи наши, мы будемъ считать оное легкимъ, при той надеждѣ, которую онъ будетъ въ насъ поддерживать, и имѣя всегда посредника мира, сообщающагося съ вами,—и тѣмъ болѣе, что Вы всегда

можете и замѣнить его другимъ, такъ какъ онъ будетъ возводиться на престолъ по царскому выбору. Если же до сихъ поръ такъ не было, то лишь потому, что мы по грѣхамъ нашимъ учинились рабами иноплеменниковъ и находились подъ ихъ жестокимъ владычествомъ и управленіемъ; а при такихъ условіяхъ развѣ возможно было, чтобы мы прибѣгали къ Вашему императору и требовали отъ него назначенія патріарха? О если бы это возможно было! Если Павелъ судилъ, что *епископу нужно имѣть доброе свидѣтельство отъ внѣшнихъ* то кольми паче отъ такой великой и свято-священной церкви, какъ Ваша? Итакъ сами отъ себя произнесите праведный судъ, возможно ли это или невозможно».

Къ этимъ отвѣтамъ на требованія грековъ армяне присовокупили со своей стороны нѣкоторыя требованія. Эти требованія были изложены въ слѣдующихъ семи пунктахъ:

1) Просимъ, чтобы всѣ, допустившіе какую либо провинность, были судимы за каждый свой проступокъ по каноническимъ правиламъ: и чтобы получали мѣста (ordines) въ Церкви Божіей не иначе, какъ послѣ тщательнаго испытанія.

2) Чтобы всякій разъ, какъ кто либо изъ возведенныхъ на церковныя мѣста совершитъ проступокъ, подвергался низложенію по публичному приговору, и затѣмъ послѣ приличнаго покаянія занималъ бы снова мѣсто, присвоенное его сану между товарищами.

3) Чтобы члеповрежденные, калѣки и лимфатики не были допускаемы къ церковнымъ должностямъ ни подъ какимъ видомъ.

4. Чтобы святосвященное таинство (евхаристіи) было совершаемо на опрѣснокахъ по истинному преданію великой римской церкви, равно какъ и нашей.

5. Чтобы совершенно было уничтожено злоупотребленіе— остатки этого таинства закапывать въ землю; равно какъ что

бы послѣ освященія не примѣшивалась къ евхаристіи теплая вода (такъ какъ это касается скорѣе вкуса, чѣмъ таинства).

6. Чтобы посты, предписанные канонами, не были нарушаемы ни мірянами, ни священниками чрезъ употребленіе рыбы, или питье вина.

7. Чтобы армянскій католикосъ владѣлъ патріархатомъ Антіохійскимъ и чтобы распоряжался всѣми, находящимися въ немъ и сосѣдними церквами, которыя подчинены вѣдомству этого патріархата въ восточныхъ и западныхъ частяхъ; и кромѣ того по предписанію вашего императора управлялъ бы и впредь армянскимъ народомъ, какъ управляетъ нынѣ [1])».

Нужно ли коментировать этотъ документъ? Мы думаемъ, что не нужно. Армянскіе ортодоксалы могли спокойно подписать его на ряду съ представителями примирительнаго направленія въ полной увѣренности, что условія, въ немъ изложенныя, не будутъ приняты греческимъ императоромъ и восточной церковію, такъ какъ ни тотъ, ни другая не наложатъ руки на одно изъ первобытныхъ преданій древней вселенской Церкви (квасный хлѣбъ въ евхаристіи) и на право одного изъ старѣйшихъ патріаршихъ престоловъ (Антіохійскаго) православнаго востока, и что слѣдовательно они могутъ безопасно щеголять готовностью на жертвы въ пользу мира и возсоединенія церквей на всѣхъ остальныхъ пунктахъ разногласія, такъ какъ при этихъ условіяхъ и этотъ миръ и это возсоединеніе какъ были доселѣ, такъ и останутся въ облакахъ и никогда не спустятся на землю.

Въ соборной грамотѣ, къ которой приложены были вышеизложенныя условія, отцы армянской церкви, безъ различія направленій, оказываются еще менѣе податливыми на уступки, чѣмъ въ этихъ условіяхъ. Они крѣпко держатся за традиціонную догматическую почву своей церкви и свое «исповѣданіе вѣры» формулируютъ такъ, какъ будто и рѣчи не было пред-

[1]) Galani, Historia Armena, p. 308—321.

варительно ни о какихъ уступкахъ православію на этомъ пунктѣ. Прямо и категорически заявляютъ они, что «какъ святая церковь Божія у насъ соблюдаетъ то же православіе, какъ это велемудрію вашему извѣстно и изъ писемъ отца нашего и предшественника въ патріаршествѣ владыки Нерсеса: то и мы, тому же самому научаясь, проповѣдуемъ то же православное исповѣданіе»... «Правому исповѣданію, — дѣламъ благочинія и благолѣпію въ чиноположеніяхъ мы научились отъ православныхъ соборовъ, которые составлялись по временамъ въ каѳолическихъ церквахъ».

Какіе же это соборы?

«Изъ сихъ соборовъ первый вселенскій былъ въ Никеи, въ царствованіе благовѣрнаго императора Константина»...

«Далѣе былъ соборъ въ Константинополѣ противу духоборцевъ»...

«Знаемъ и третій, Ефесскій, соборъ противъ Несторія»...

«Имѣются у насъ и принимаются многихъ другихъ соборовъ постановленія, коими утверждены разныя церковныя постановленія и отвергнуты многія ереси. Какъ-то: соборъ, бывшій въ Анкирѣ... далѣе бывшій въ Кесаріи .. еще бывшій въ Неокесаріи... въ Гангрѣ... въ Лаодикіи... и наконецъ состоявшійся въ Сардикѣ [1])».

Вотъ и всѣ соборы, принимаемые отцами Румъ-Клайскаго собора 1179 года, воображавшими, или по крайней мѣрѣ показывавшими видъ, что готовы на унію съ восточною церковію и «предававшимися неописанной горести о томъ, что начатое благое начинаніе не успѣло совершиться» по случаю смерти императора Мануила [2]).

---

[1]) Письмо Григориса, католикоса армянскаго, начертанное по совѣщанію всеобщаго собора Армянъ, въ отвѣтъ греческому императору Мануилу, содержащее въ себѣ изложеніе православнаго исповѣданія, составленное по требованію императора, съ общаго согласія, и скрѣпленное подписью всѣхъ армянскихъ епископовъ. У Худобашева, стр. 248—276.

[2]) Тамъ же, стр. 276.

Но гдѣ же, спроситъ православный читатель, остальные вселенскіе и помѣстные соборы, принимаемые православною церковію? Гдѣ особенно четвертый соборъ, составляющій пограничный столбъ между православіемъ и монофизитствомъ,—соборъ, относительно принятія котораго армянскою церковію мы находимъ столь категорически выраженное заявленіе въ 8 пунктѣ примѣчаній на условія предложенныя греками? Онъ прикрывается здѣсь вмѣстѣ со всею послѣдующею исторіею православной церкви краснорѣчивымъ молчаніемъ.

Напрасно же отцы Румъ-Клайскаго собора торопились проливать горькія слезы о «неудачѣ благого начинанія», напрасно въ свою очередь и ихъ противники спѣшили обзывать ихъ измѣнниками своей церкви. При такомъ отношеніи къ Халкидонскому собору и слѣдующей за нимъ исторіи православной церкви «благое начинаніе» такъ и осталось бы начинаніемъ, хотя бы императоръ Мануилъ процарствовалъ еще 38 лѣтъ. И почтеннымъ представителямъ армянской церкви при такомъ положеніи дѣла ссориться было не изъ за чего. Тѣ и другіе стояли на одной и той же почвѣ, и различіе между ними было чисто формальное,—оно заключалось лишь въ степени послѣдовательности, съ какою тѣ и другіе удерживали эту почву.

Которые же изъ нихъ должны считаться по праву истинными представичелями своей церкви? Очевидно тѣ, которые точнѣе формулировали ея ученіе и строже выдерживали принятое ею относительно православной церкви положеніе. А такъ какъ то и другое было, несомнѣнно, на сторонѣ ортодоксаловъ, то они и должны считаться ея истинными представителями. И Григорій, епископъ Кесарійскій, въ своемъ письмѣ къ Моѵсею, католикосу Великой Арменіи, былъ совершенно правъ, когда, перечисливши поименно всѣхъ цитованныхъ нами выше представителей ортодоксальнаго направленія армянской церкви, прибавилъ: «мы армяне — послѣдователи этихъ учителей: отъ нихъ мы приняли и законъ, и исповѣ-

даніе вѣры, и каноны; на этомъ мы постоянно стоимъ (persistimus); это исповѣдуемъ и соблюдаемъ; отъ этого мы не отступимъ и не уклонимся, хотя бы намъ грозили мученіями и даже самой смертью: и уклоняющихся отъ ихъ стези отвергаемъ [1])».

И дѣйствительно армянскіе ортодоксалы съ точки зрѣнія своей церкви имѣли полное право смотрѣть на представителей примирительнаго направленія, какъ на «уклоняющихся отъ стези ея отцевъ и учителей», такъ же точно, какъ представители строгаго направленія въ самой восточной церкви имѣли право смотрѣть на уніонистовъ, желавшихъ сближенія съ западной церковью, какъ на уклоняющихся отъ стези своихъ отцевъ». И въ самомъ дѣлѣ между представителями того и другаго направленія въ обѣихъ церквахъ существуетъ поразительное сходство. Какъ въ самой православной восточной церкви сношенія и переговоры о возсоединеніи вызывались не ея собственными потребностями, а потребностями государственными или національными, или являлись въ видѣ отвѣта на предложенія, шедшія со стороны западной церкви, такъ и въ армянской. Какъ въ восточной церкви по поводу этихъ сношеній и переговоровъ обнаруживались всякій разъ два направленія—уніональное и анти-уніональное, такъ и въ армянской. Какъ въ восточной церкви представители уніональнаго направленія, въ сущности утверждавшіеся на той же догматической и исторической почвѣ, на которой стояли ихъ противники, надѣялись устроить унію путемъ соглашенія богословскихъ формулъ, служившихъ показателями догматическихъ разностей между ними, такъ и въ армянской церкви. Какъ въ восточной церкви за точку исхода и за руководящую норму при этомъ соглашеніи служила православная богословская формула, и задача уніонистовъ состояла въ томъ, чтобы предъ латинянами поставить дѣло такъ, будто православная

---

[1]) Galani, Conciliatio, P. I. t. II. Qu. II. § I. p. 57—58.

формула совершенно согласна съ латинскою по смыслу, не смотря на разность въ буквѣ, а предъ православными такъ, будто латинская формула согласна съ православною въ смыслѣ, не смотря на разность въ буквѣ, такъ и въ армянской церкви. Какъ въ восточной церкви уніонисты истощались въ усиліяхъ доказать грекамъ, что латинская формула — «Духъ Св. исходитъ отъ Отца и отъ Сына»—означаетъ то же самое, что греческая — «Духъ Св. исходитъ отъ Отца чрезъ Сына», а латинянамъ наоборотъ, что греческая формула совершенно тождественна съ латинскою по смыслу: такъ въ свою очередь армянскіе уніонисты направляли всѣ усилія къ тому, чтобы доказать армянамъ, что греческая формула «изъ двухъ естествъ содѣлалось единое лице» совершенно согласна съ армянскою «изъ двухъ естествъ содѣлалось едино естество», а грекамъ наоборотъ, что армянская формула имѣетъ смыслъ греческой. Но какъ восточная церковь эту двуличную игру терпѣла до тѣхъ только поръ, пока она не разрѣшалась столь же двуличной уніей, такъ и армянская. Какъ въ первой немедленно же послѣ заключенія такой уніи образовывался расколъ, такъ и въ послѣдней. Какъ первая при первой же возможности отрекалась отъ двуличной уніи, такъ и послѣдняя. Какъ въ первой тѣхъ только богослововъ уніональнаго направленія признавали православными, которые не заходили въ вопросѣ объ уніи дальше заявленія pia desideria, такъ и въ послѣдней. Наконецъ какъ въ первой истинными представителями церкви признавались тѣ богословы, которые твердо и послѣдовательно выдерживали и защищали разъ принятое восточною церковію относительно западной положеніе, такъ и въ послѣдней.

Собственно говоря, армянскіе уніонисты еще менѣе имѣютъ правъ на имя представителей своей церкви, чѣмъ греческіе, такъ какъ при общей политической подкладкѣ, которою подбиты были уніональныя операціи тѣхъ и другихъ, первые кромѣ того вели эти операціи въ двухъ направленіяхъ—и съ греческой и съ латинской церковью и притомъ иногда одно-

временно и съ той и другой, какъ напр., это было во время сношеній армянъ съ греками по вопросу о возсоединеніи при императорѣ Мануилѣ: Григорисъ IV и Нерсесъ Ламиронскій, заправлявшіе дѣйствіями Румъ-Клайскаго собора 1179 года и подписавшіе извѣстную намъ грамоту и условія уніи съ греками, одновременно съ тѣмъ вели переговоры и объ уніи съ латинянами [1]; а такъ какъ греческая церковь въ это время не считала уже себя солидарною съ латинскою, то армянскіе уніонисты, заигрывавшіе одновременно съ той и другой, сугубо теряли право на представительство своей церкви. Они удержали бы за собой право на такое представительство въ

---

[1]) Переговоры съ латинскою церковію о возсоединеніи были завязаны армянами еще раньше, чѣмъ съ греками при императорѣ Мануилѣ,—именно предшественникъ Нерзеса Благодатнаго Григорисъ III, еще въ 1136 году нарочно ѣздилъ въ Іерусалимъ для переговоровъ съ тамошнимъ латинскимъ патріархомъ и агентами папы о возсоединеніи армянъ съ латинскою церковію. Послѣ Румъ-Клайскаго собора 1179 г. Левъ II, владѣтель Малой Арменіи, повелъ двойные переговоры съ одной стороны съ греческимъ императоромъ, съ другой—съ германскимъ и папою съ цѣлію добиться признанія отъ того и другаго въ царскомъ достоинствѣ на возможно выгодныхъ для него условіяхъ. Католикосъ Григорисъ IV и Нерзесъ Ламиронскій принимали весьма дѣятельное участіе въ этихъ переговорахъ. Послѣдній въ 1197 году, по порученію Льва, взялъ на себя политическую миссію въ Константинополь. Цѣлью ея былъ пересмотръ и измѣненіе вассальныхъ отношеній Льва къ Византіи на болѣе независимыя. Нерзесъ прожилъ здѣсь болѣе года, но добился ли какихъ либо благопріятныхъ для своего царя результатовъ, неизвѣстно. Но еще въ 1191 году завязаны были переговоры съ императоромъ Фридрихомъ Барбароссой объ установленіи таковыхъ же отношеній къ западному императору и папѣ чрезъ посредство католикоса Григориса, который для содѣйствія пригласилъ того же Нерзеса Ламиронскаго. Переговоры кончились въ 1198 г. коронаціей Льва II королевскою короною въ каѳедральномъ соборѣ св. Софіи въ Тарсѣ, присланною отъ папы Целестина III и возложенною на голову Льва католикосомъ Григорисомъ VI (Abirad) въ присутствіи папскаго легата кардинала архіепископа Майнцскаго Конрада Виттельбаха. Левъ призналъ свою зависимость отъ папы и западнаго императора и былъ приравненъ къ королямъ Іерусалимскому и Кипрскому. Нерзесъ Ламиронскій былъ употребленъ для переговоровъ въ томъ и другомъ случаѣ потому, что былъ жаркимъ сторонникомъ возсоединенія армянской церкви и съ восточною и съ западною. Recueil des historiens des croisades. t. 1. p. 223, 263—266. Notice.

такомъ лишь случаѣ, если бы имъ удалось устроить унію съ обѣими церквами на условіяхъ принятія тою и другою исповѣданія армянской церкви; а такъ de facto эта унія была возможна лишь подъ условіемъ принятія армянскою церковію отличительныхъ пунктовъ ученія той и другой церкви, то въ результатѣ оказывалось, что они вдвойнѣ лишь измѣняли своей церкви и вдвойнѣ же теряли право называться ея представителями.

Правда, въ дѣйствительности до этого дѣло не дошло, — армянскіе уніонисты не заключили въ это время формальной уніи ни съ восточной, ни съ западной церковію; но это только и спасло ихъ отъ формальнаго осужденія со стороны своей церкви, — осужденія, которому подверглись въ православной греческой церкви ихъ собратья по направленію, доводившіе себя до формальной уніи.

Нагляднымъ подтвержденіемъ всего, нами сказаннаго относительно представителей того и другаго направленія, равно какъ и свидѣтельствомъ полной солидарности между армянской и сирской церквами и одной съ другой и съ началами и традиціями монофизитства, можетъ служить разсказъ о сношеніяхъ между армянами и сирскими яковитами по поводу предложенія о возсоединеніи армянской церкви съ греческой, сдѣланнаго императоромъ Мануиломъ Нерзесу Благодатному, — разсказъ, сохраненный намъ современникомъ Нерзеса, патріархомъ сирскихъ яковитовъ Михаиломъ Великимъ. Вотъ этотъ разсказъ дословно:

«Нерзесъ написалъ мнѣ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: «отъ меня требуютъ (греки) исповѣданія двухъ естествъ во Христѣ, признанія Халкидонскаго собора, празднованія Рождества Христова 25 декабря, совершенія литургіи съ кваснымъ хлѣбомъ и водой и исключенія словъ: *распныйся за ны.* На этихъ условіяхъ обѣщаютъ намъ много хорошаго. Что намъ отвѣчать?»

«Вотъ что я ему отвѣчалъ: «то, чего отъ насъ требуютъ,

за исключеніемъ относящагося къ двумъ естествамъ, четвертому собору и формулѣ *распныйся за ны*, есть ученіе, которое мы исповѣдуемъ. Но если ты измѣнишь вѣру твоихъ отцевъ на этихъ капитальныхъ пунктахъ, или на другихъ меньшей важности, то покажешь, что до настоящаго времени вы не владѣли полной истиной, что ваше ученіе несовершенно. Неприлично въ единонадесятый часъ и въ чаяніи воздаянія измѣнять вѣру изъ угожденія людямъ. Мы со своей стороны увѣрены, что вы совершенно во всемъ, что касается основныхъ пунктовъ (вѣры), утвержденныхъ апостолами, и въ частности, что ты находишься вполнѣ на высотѣ своего положенія».

Вмѣстѣ съ этимъ отвѣтомъ Михаилъ прислалъ къ Нерзесу одного изъ своихъ ученыхъ, знакомаго съ свѣтскими науками, для участія въ ученыхъ диспутахъ съ Θеоріаномъ, такъ какъ у Нерзеса не было подъ руками никого, знакомаго съ философскими науками.

По словамъ Михаила, между его ученымъ и Θеоріаномъ произошелъ слѣдующій диспутъ по вопросу о двухъ естествахъ:

Сирскій ученый: «на сколько частей раздѣляется естество?»

Θеоріанъ: «на двѣ части: на личность и безличность».

Сирскій ученый: «два естества, которыя мы должны признать, по вашему требованію, личны или безличны?»

Θеоріанъ (послѣ продолжительнаго молчанія): «что общаго у насъ съ языческими мудрецами?»

На это католикосъ съ упрекомъ сказалъ: «на какой же однакожъ авторитетъ ты опираешься,—вѣдь ты отказываешься разсуждать и по св. Писанію. Къ чему эти увертки? Что же касается твоихъ собственныхъ измышленій, то онѣ похожи на изреченія волшебника, вопрошающаго землю, и мы ихъ отвергаемъ» [1]).

---

[1]) Исторія этого диспута разсказывается и у самаго Θеоріана и, по нашему мнѣнію, гораздо правдоподобнѣе. Вотъ какъ излагаетъ ее Θеоріанъ: «прочитавши

После этого замѣчанія диспутъ возстановился и продолжался нѣсколько дней, но, по увѣренію Михаила, вовсе не оправдалъ хвастовства Θеоріанова».

---

переданное мнѣ (сирскимъ ученымъ) исповѣданіе вѣры, я не нашелъ въ немъ ничего неправильнаго, кромѣ слѣдующихъ словъ: «αὐτὸς ὁ Θεὸς λόγος ἄνθρωπος Ἰ. Χριστὸς, ὅς ἐστὶν ἐκ δύο, ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος, ἐκ δύο ὑποστάσεων καὶ φύσεων, μία ὑπόστασις καὶ μία φύσις». Прочитавши эти слова, я сказалъ философу-монаху Θеодору, что за исключеніемъ этихъ словъ все остальное кажется мнѣ правильнымъ. Θеодоръ отвѣчалъ мнѣ на это: «когда я встрѣтился съ тобою въ первый разъ у армянскаго католикоса, я хотѣлъ побесѣдовать съ тобой объ этомъ, но ты самъ не захотѣлъ: между тѣмъ я доказалъ бы тебѣ, что именно такъ всякій христіанинъ долженъ исповѣдывать Христа, а исповѣдующій не такъ заблуждается». Θеоріанъ: «Я не хотѣлъ бесѣдовать съ тобой потому, что ты хотѣлъ вести бесѣду на основаніи сочиненій Аристотеля (Iakobitae hunc morem à Severo parente acceperunt. Примѣчаніе Маи), а не отцевъ церкви: мнѣ казалось неблагословнымъ состязаться съ тобой о вѣрѣ христіанской на этихъ основаніяхъ; я не слыхалъ, чтобы изъ грязи выжимали муро». Θеодоръ: «а развѣ не знаешь, что свѣтильники церкви заимствовали свои познанія отъ внѣшнихъ мудрецовъ: и тѣ изъ святыхъ, которые не получили внѣшняго образованія, были невѣждами и необразованными людьми (ἰδιῶται καὶ ἀγράμματοι); и вслѣдствіе этого снова повторяю, что если ты согласенъ вести съ нами пренія на основаніи внѣшнихъ мудрецовъ, то я готовъ доказать тебѣ, что догматъ исповѣдуемый сирійцами, православенъ, а если нѣтъ, то не стоитъ съ тобой говорить». Θеоріанъ: «если ты желаешь о какомъ либо другомъ предметѣ бесѣдовать съ нами на основаніи внѣшнихъ мудрецовъ, то я готовъ: а о вѣрѣ христіанской я согласенъ разсуждать не иначе, какъ на основаніи церковныхъ богослововъ, св. апостоловъ, св. Діонисія Ареопагита и др. Въ заключеніе Θеоріанъ предложилъ опредѣлить смыслъ терминовъ—οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, и πρῶσοπον. Θеодоръ соглашался понимать эти термины не иначе, какъ въ томъ смыслѣ, какой придали имъ οἱ ἐφευρεταὶ αὐτῶν οἱ ἔξω σοφοί. Ἔιτα καὶ τὴν συμπλοκὴν κατ᾽ αὐτοὺς ἐκείνους ποιεῖν τῶν συλλογισμῶν. Θеоріанъ со своей стороны находилъ, что онъ былъ бы правъ, если бы церковные богословы не разнствовали въ этомъ отношеніи отъ внѣшнихъ мудрецовъ; а такъ какъ существуетъ μεγίστη διαφωνία μέσον τούτων κἀκείνων, то онъ поступаетъ не хорошо,—при этомъ въ подтвержденіе Θеоріанъ указалъ на примѣръ Филопона, который, благодаря слѣпой привязанности къ внѣшнимъ мудрецамъ, сдѣлался τριθεΐτης и многихъ другихъ, погрѣшившихъ въ вѣрѣ, благодаря той же привязанности. Послѣ этого монахъ Θеодоръ удалился: а на другой день утромъ явился въ квартиру Θеоріана Илія, епископъ Кессунійскій, и сказалъ ему: «удивляюсь почему не хочешь ты разсуждать съ нашимъ философомъ, а трусишь, тогда какъ на армянскомъ соборѣ не трусилъ предъ такимъ многочисленнымъ собраніемъ: знай, что въ настоящее время сирійцы—самый образо-

Въ началѣ диспута сирскіе яковиты передали Ѳеоріану письменное изложеніе своего исповѣданія.

Получивши отъ Ѳеоріана это исповѣданіе, императоръ Мануилъ отправилъ къ сирскому патріарху приглашеніе прибыть въ Константинополь съ нѣсколькими изъ своихъ ученыхъ для личныхъ переговоровъ по вопросу о возсоединеніи. Сирійцы отвѣчали на это приглашеніе формальнымъ отказомъ и присылкою новаго исповѣданія, составленнаго въ слѣдующихъ выраженіяхъ:

«Мы славословимъ Его (І. Христа) во единомъ и единственномъ естествѣ, во единой и единственной волѣ и единомъ и единственномъ дѣйствіи; Онъ не дѣлимъ (indivisible) во всемъ домостроительствѣ Своего воплощенія. Кто приметъ это ученіе, тотъ будетъ въ мирѣ и единеніи съ нами. Но наша ревность увеличится, если насъ будутъ ненавидѣть и преслѣдовать за наши убѣжденія. Мы останемся вѣрными до смерти преданіямъ нашихъ отцовъ, непоколебимыми на основаніяхъ, положенныхъ апостолами и пророками; мы готовы простереть свои выи (подъ сѣкиру палачей) въ нашей готовности къ мученичеству, примѣръ котораго подали намъ наши отцы».

«Между тѣмъ католикосъ Нерсесъ отошелъ отъ сей жизни, и основаніе нашей вѣры осталось не поколеблемымъ бурями и вратами ада, молитвъ ради нашихъ отцевъ, крови и слезъ, ими пролитыхъ [1])».

---

ванный народъ въ мірѣ, по этому мы и не хотимъ иначе вести бесѣду; знай такъ же и то, что Ѳеодоръ—мой ученикъ и, какъ молодой человѣкъ, ищетъ случая отличиться.—«Ѳеоріанъ:» Знай также, владыка, что ромеи во всемъ остальномъ народъ крайне отважный, но когда приходится преступать предѣлы, положенные отцами, то крайне трусливый. —«Епископъ:» и однакожъ что же препятствуетъ разсуждать о вѣрѣ на основаніи внѣшнихъ мудрецовъ». — Theoriani disputatio cum Syris Iakobitis apud Maium, Script. Veterum nova collectio. t. VI. p. 396—409.

[1]) Extrait de la chronique de Michel le Syrien въ Recueil des historiens des croisades, t. I. p. 367—369. Сн. *Ассемани,* Bibtiotheca Orientalis, t. II, p. 364—365.

Этотъ откровенный разсказъ отлично освѣщаетъ характеръ сношеній по вопросу о возсоединеніи церквей между греками и армянами и обрисовываетъ положеніе, которое занимали представители уніональнаго и противо-уніональнаго направленія въ этомъ вопросѣ, равно какъ демонстрируетъ и ту общую историческую и догматическую почву, на которой тѣ и другіе утверждались. Для характеристики этого положенія не лишне прибавить, что представители уніональнаго направленія составляли всегда ничтожное меньшинство, попадавшее притомъ въ категорію ревнителей уніи подъ давленіемъ неотразимыхъ обстоятельствъ и стоявшее со своими уніональными затѣями одиноко, между тѣмъ какъ представители ортодоксальнаго направленія составляли громадное, подавляющее большинство, сильное столько же своей послѣдовательностью и вѣрностію традиціямъ своей церкви, сколько и горячимъ сочувствіемъ народной массы.

То же должны мы сказать и о соборахъ армянской церкви, на которыхъ она такъ или иначе высказывалась по вопросу о возсоединеніи церквей. Соборы эти, такъ же какъ и отдѣльные представители армянской церкви, подраздѣляются на двѣ категоріи: одни высказывались въ пользу возсоединенія, другіе—противъ него. По словамъ Галана, формально была принята унія съ греческой церковью на соборахъ Ширахавенскомъ въ 862 году и Тарскомъ (Румъ-Клайскомъ) въ 1179 году и съ латинскою на соборахъ Сизскомъ въ 1307 г. и Аданскомъ около 1316 года. Противъ уніи и въ пользу раздѣленія формально высказались соборы: Девинскій, «отвергнувшій Халкидонскій соборъ, принявшій Діоскора, опредѣлившій признавать едино естество во Христѣ изъ двухъ и принявшій теопасхитское прибавленіе къ трисвятой пѣсни: *распныйся за ны* и Монаскертскій, «опредѣлившій исповѣдывать во Христѣ единую волю и единое дѣйствіе, заключившій навсегда союзъ общенія между армянами и сирскими монофизитами и постановившій не примѣшивать на будущее время

воды въ чашу, чтобы не обозначать во Христѣ двоякое естество [1])».

Такимъ образомъ, по счету Галана, соборовъ, принявшихъ унію было четыре, а отвергавшихъ ее два, такъ что на одинъ анти-уніональный соборъ приходилось два уніональныхъ и притомъ такъ, что послѣдніе и по числу членовъ и по своему значенію могутъ быть названы, по мнѣнію Галана, всеобщими соборами армянской церкви, а первые и количественно и качественно были такъ ничтожны, что скорѣе заслуживаютъ, названія conciliabula чѣмъ concilia.

Проводя эту параллель между уніональными и анти-уніональными соборами армянской церкви, Галанъ крайне удивляется тому, что армяне продолжаютъ упорствовать въ своемъ отчужденіи отъ вселенской церкви послѣ того, какъ столь многіе и столь многочисленные соборы и уважаемые отцы армянской церкви (они тоже перечисляются рядомъ съ соборами) столь формально и категорически одобрили и приняли унію.

Мы съ своей стороны удивились бы, если бы было наоборотъ. Мало того, — откровенно признаемся, — плохо вѣримъ въ искренность удивленія почтеннаго Галана. Оно намъ кажется напускнымъ и напоминаетъ такое же точно удивленіе его коллегъ, ученыхъ богослововъ католической церкви по поводу косненія въ схизмѣ восточной церкви послѣ торжественнаго принятія ею уніи съ латинской церковью на (мнимо) вселенскихъ соборахъ Ліонскомъ и Флорентійскомъ. Вольно же всѣмъ этимъ господамъ притворяться не понимающими смысла и значенія всѣхъ этихъ и подобныхъ имъ соборовъ.

Мы съ своей стороны противъ счета и выводовъ Галана имѣемъ заявить слѣдующее:

1. Соборы Девинскій и Монаскертскій, называемые Гала-

---

[1]) Conciliatio, P. I. t. II. Catalogus Armeniorum Patrum въ видѣ предисловія безъ обозначенія страницъ.

номъ «же—соборами и соборцами (conciliabula)», признаются армянскою церковью настоящими, правильными, законными соборами.

2) Соборы Ширахавенскій и Румъ-Клайскій формальной уніи съ восточной церковью не заключали, а лишь проэктировали ее на извѣстныхъ условіяхъ, и такъ какъ эти условія восточной церковью приняты не были, то и самая унія должна считаться не состоявшеюся [1]).

3. На соборахъ Сизскомъ и Аданскомъ унія съ латинскою церковью была дѣйствительно заключена, на а) не всею армянскою церковью, а одною ея частью, именно церковью Малой Арменіи, и б) унія эта была такъ скоротечна, что, послѣ заключенія ея на Сизскомъ соборѣ 1307 года, пришлось ее возобновить на Аданскомъ въ 1316 году, т. е. чрезъ 9 лѣтъ, и притомъ для того лишь, что бы тотчасъ же о ней забыть.

4. Дѣйствительная унія съ восточною церковію была заключена лишь на соборахъ Каринскомъ въ 629 году, при императорѣ Ираклiѣ и католикосѣ Эздрѣ, и Девинскомъ въ 647 году, при императорѣ Константѣ II (641—669) и католикосѣ Нерсесѣ III; но—

а) мы уже видѣли, на сколько свободно была заключена

---

[1]) Замѣчательно, что Румъ-Клайскій соборъ, перечисливши всѣ, бывшія до него попытки къ возсоединенію армянской церкви съ православною, опустилъ Ширахавенскій соборъ, между тѣмъ какъ онъ составлялъ самый крупный фактъ въ исторіи этихъ попытокъ. Въ свою очередь Галанъ, сообщая каноны этого собора, счелъ нужнымъ предостеречь читателей на счетъ важнѣйшаго изъ этихъ каноновъ (XI), въ которомъ формулировано было ученіе о лицѣ І. Христа (caute legenda sunt ambigua hujus canonis verba...), указать на неопредѣленность XIII и XIV каноновъ, въ которыхъ выражено было перифразомъ признаніе авторитета Халкидонскаго собора, и заявить порицаніе собору за эту неопредѣленность—enim humano ductus timore non audet aperte, ut par erat in re tam gravi, suam dicere sententiam; sed utitur circumloquatione; non ne experitur in eam culpam vere ipse incidere, quam simulate in aliis reprehendit? Conciliat. P. I. t. II. Qu. III. § II. p. 136.

унія представителями армянской церкви на первомъ изъ этихъ соборовъ [1]);

б) такой же точно принудительный характеръ имѣла унія, заключенная и на второмъ изъ этихъ соборовъ [2]);

---

[1]) А относительно того, какъ она была принята армянами, можетъ дать понятіе слѣдующій интересный фактъ, сообщаемый г. Эзовымъ: «армяне, желая выразить понятіе о языческихъ богахъ, пишутъ слово богъ обратно, точно также, обыкновенно, пишется имя католикоса Езры, принявшаго Халкидонскій соборъ». Внутренній бытъ древней Арменіи. Спб. 1859. прим. 260-е, стр. 84.

[2]) Вотъ какъ разсказывается исторія этой уніи у Себеоса: «армяне никогда не принимали пріобщенія грековъ—плоти и крови Господней. Они (т. е. греческое войско) пишутъ доносъ къ царю греческому Константину (Константу II) и патріарху, «что въ этой странѣ насъ почитаютъ за беззаконниковъ; ибо они почитаютъ презрѣніемъ ко Христу Богу соборъ Халкидонскій и посланіе Леона и проклинаютъ насъ».

Тогда царь вмѣстѣ съ патріархомъ повелѣлъ написать грамоту къ армянамъ, чтобы они въ вѣрѣ соединились съ греками и не порицали ни собора, ни посланія... Собрались всѣ епископы и вельможи армянскіе въ Двинѣ, къ христолюбивому католикосу Нерсесу и благочестивому начальнику Теодоросу, главѣ Рштуніевъ... По выслушаніи всего они не согласились истинное ученіе св. Григорія промѣнять на посланіе Леона... Нерсесъ былъ родомъ изъ земли Тайской изъ деревни Ишханъ. Онъ съ малолѣтства воспитывался въ Греціи, изучилъ языкъ и науку грековъ и странствовалъ по разнымъ землямъ, занимаясь военною службою. По убѣжденіямъ своимъ онъ былъ приверженцемъ Халкидонскаго собора и посланія Леона. Онъ никому не открывалъ своихъ нечестивыхъ мыслей, до тѣхъ поръ, когда достигнувъ епископскаго сана, онъ былъ призванъ на патріаршій престолъ. Онъ былъ человѣкъ добродѣтельный по нраву, любилъ постъ и молитву; но въ сердцѣ своемъ скрывалъ ядъ горькій и думалъ убѣдить армянъ принять соборъ Халкидонскій. Онъ, однако, не смѣлъ открыть своихъ намѣреній, доколѣ не прибылъ царь Константинъ и не поселился въ домѣ католикоса. Тогда въ церкви св. Григорія, въ воскресный день, онъ провозгласилъ соборъ Халкидонскій. Обѣдню отслужилъ по греческому обряду греческій іерей. Пріобщились царь, католикосъ и всѣ епископы, кто волей, кто неволей. Такимъ образомъ католикосъ поколебалъ истинную вѣру св. Григорія, которую всѣ католикосы сохранили на твердомъ основаніи св. Церкви, отъ св. Григорія до сего дня. Святую, прозрачную и чистую воду смутилъ католикосъ, который уже давно хранилъ это въ умѣ своемъ, но не думалъ открывать его до того дня. Теперь же при удобномъ случаѣ онъ исполнилъ волю свою, обвиняя однихъ епископовъ и колебая твердость другихъ, такъ что многіе изъ страха смерти исполнили его приказаніе и пріобщились. Хотя не было уже въ живыхъ тѣхъ

в) всѣ эти и подобныя имъ уніи при первой же возможности отмѣнялись на болѣе свободныхъ и правильныхъ соборахъ армянской церкви [1]). И вслѣдствіе этого —

5. Число соборовъ, на которыхъ было отвергаемо общеніе съ православною и латинскою церквами, не только не меньше, а значительно больше числа соборовъ, на которыхъ оно было принимаемо [2]).

---

изъ блаженныхъ, которые были потверже въ своихъ убѣжденіяхъ, однако (нашелся) одинъ епископъ, который порицалъ католикоса предъ государемъ, и тотъ долженъ былъ смолкнуть. Дѣло было въ томъ, что за долго до того времени Нерсесъ вмѣстѣ съ другими епископами проклиналъ соборъ Халкидонскій, посланіе Леона и отвергалъ причастіе грековъ. Запечатавъ это рѣшеніе перстнемъ католикоса и всѣхъ епископовъ и перстнями вельможъ—ему же поручили на сохраненіе въ церкви. Но когда онъ отслужилъ литургію и причастился со всѣми епископами (по греческому обряду), то епископъ, о которомъ я выше сказалъ, не пріобщился, но сошелъ съ амвона и скрылся въ толпѣ»... Исторія императора Иракла, отд. III. гл. XXXIII. стр. 132—133. гл. XXXV. стр. 155—156. сн. Всеобщую исторію Степаноса Таронскаго, стр. 63—66.

[1]) Такъ напр. уніи, заключенныя на соборахъ Каринскомъ и Девинскомъ (647 г.) были формально отмѣнены на соборѣ Монаскертскомъ (726 г.), который Галану угодно называть лжесоборцемъ: «послѣ Иліи повѣствуетъ Степаносъ Таронскій, (вступилъ на патріаршій престолъ) владыка Іоаннъ (IV) философъ, изъ деревни Одцуна, округа Таширскаго и (управлялъ) 11 лѣтъ. Во дни правителя Сембата, онъ созвалъ въ городѣ Монаскертѣ, на границахъ Харка́ соборъ изъ всѣхъ армянскихъ епископовъ (значитъ это былъ не conciliabulum а полный concilium), въ числѣ которыхъ былъ и философъ Григорисъ, хорепископъ аршаруникскій, и изъ шести сирійскихъ епископовъ—якобитовъ по приказанію ихъ патріарха для того, чтобы вывести изъ Арменіи ученіе халкидонитовъ о двухъ естествахъ, преданіе совершать таинство (евхаристіи) кваснымъ хлѣбомъ съ примѣсью воды, разрѣшать рыбу, елей и вино во время великаго поста и въ другіе установленные дни; (преданія) сохранившіяся въ греческой части Арменіи со временъ (каѳоликоса) Езра до того времени. Все это отбросили, какъ старыя дрожжи, и постановили исповѣдывать единое естество воплотившагося Слова Божія, совершать святое таинство безъ воды и кваснаго хлѣба и свято соблюдать постные дни, разрѣшивъ только для больныхъ и плотоугодливыхъ вельможъ субботу и воскресенье, но отнюдь не для клириковъ и подвижниковъ Христовыхъ». Всеобщая исторія, стр. 74—75.

[2]) Они перечисляются и у Галана, но онъ почему-то забываетъ о нихъ при подведеніи итоговъ. Преосвященный Григорій на этотъ разъ оказался откровеннѣе,—онъ не только перечислилъ важнѣйшіе изъ этихъ соборовъ, но и вко-

Послѣ этого едва ли и нужно ставить вопросъ о томъ, которые изъ этихъ соборовъ должны считаться представителями армянской церкви. Безъ всякаго сомнѣнія-два первые, т. е. Девинскій и Монаскертскій-во 1-хъ потому, что положеніе, въ которое они поставили армянскую церковь относительно вселенской церкви, она приняла, какъ обязательное для себя; во 2-хъ это положеніе она удерживала на соборахъ Ширахавенскомъ и Румъ-Клайскомъ если не на словахъ, то на дѣлѣ; въ 3-хъ измѣнивши ему на короткое время на соборахъ Каринскомъ, Девинскомъ (647 г.), Сизскомъ и Аданскомъ, она, при первой же возможности снова возвратилась къ нему, и въ 4-хъ удерживаетъ это положеніе до настоящаго времени.

Очевидно, соборы Девинскій и Монаскертскій играютъ въ исторіи армянской церкви ту же самую роль, какую IV и VI-й вселенскіе соборы въ исторіи вселенской церкви, а соборы Каринскій, Девинскій (647 г.), Сизскій и Аданскій, по своему характеру и значенію вполнѣ соотвѣтствуетъ соборамъ Ліонскому и Ферраро-Флорентійскому въ исторіи восточной церкви. Соборы же Ширахавенскій и Румъ-Клайскій, по своему нерѣшительному характеру, могутъ быть исключены изъ счета, или приравнены къ тѣмъ многочисленнымъ греческимъ соборамъ, которые были собираемы то въ Константинополѣ, то впослѣдствіи въ Никеѣ по вопросу о возсоединеніи греческой церкви съ латинскою,—соборамъ, на которыхъ составлялись проэкты уніи и сряду же сдавались въ архивъ на па-

---

роткѣ изложилъ ихъ исторію. См. его сочиненіе «О мѣрахъ къ достиженію единенія армянской и православно-каѳолической церкви». С.ПБ. 1868. стр. 59—67. О католикосѣ Мovсеѣ, отвергнувшемъ на соборѣ въ Девинѣ 551 г. халкидонскій соборъ, здѣсь сообщается между прочимъ слѣдующій знаменательный фактъ: «чтобы еще болѣе усилить разрывъ между армянами и православными, этотъ дерзкій католикосъ отмѣнилъ лѣтосчисленіе отъ Рождества Христова, принятое вообще всѣми христіанами, и установилъ исчислять годы со времени собраннаго имъ въ Тевинѣ совѣщанія, т. е. съ 551 года». стр. 61.

мять потомству, какъ памятники трудолюбія и искуства ихъ авторовъ.

Такимъ образомъ въ исторіи попытокъ армянской церкви къ возсоединенію съ православною и латинскою точь въ точь повторилась исторія попытокъ самой православной церкви къ возсоединенію съ латинскою и съ тѣмъ же конечнымъ результатомъ. Какъ православная церковь, послѣ всѣхъ переговоровъ и уній съ латинскою, осталась православною и въ этомъ качествѣ церковію, отдѣлившеюся отъ латинской, такъ и армянская осталась армянскою и не сдѣлалась ни православною, ни латинскою [1]).

Но при всемъ сходствѣ между православною и армянскою церквами на этомъ пунктѣ, есть между ними и весьма важное различіе. Оно заключается въ томъ, что православная

---

[1]) Весьма вѣрно опредѣлилъ положеніе, занятое армянскою церковію относительно православной послѣ Вагаршападскаго собора 491 года, равно какъ уніональную политику византійскихъ императоровъ относительно армянской церкви и ея результаты для внутреннихъ отношеній этой церкви г. Эзовъ: «церковь армянская признаетъ только три вселенскіе собора, ибо — когда состоялся четвертый соборъ въ Халкидонѣ, бывшій тогда католикосомъ Бабкенъ собралъ въ 491 году въ Вагаршападѣ соборъ изъ армянскаго духовенства, и, повторивъ опредѣленіе первыхъ трехъ соборовъ, отвергъ Халкидонскій. Съ этихъ поръ армянская церковь отдѣлилась отъ греческой, хотя впослѣдствіи нѣкоторые католикосы (Езръ 629 г., Нерзесъ III 647 г. и Захарій 862 г.), по волѣ византійскихъ императоровъ, лично и приняли Халкидонскій соборъ, но безъ всякихъ послѣдствій: народъ и церковь до сихъ поръ его не признаютъ (авторъ цитуетъ Іоанна католикоса стр. 45, 46 и въ другихъ мѣстахъ его исторіи Арменіи, Асогика кн. II, Киракоса, Вардана, Степана Орбеліана, гл. 12, Себеоса стр. 87, 158, 159, 189, 220 и хвалебный гимнъ «Святителямъ», который поется четыре раза въ годъ)... Византійскіе императоры, полагая, что стоитъ только склонить на свою сторону католикоса, то и весь армянскій народъ присоединится къ греческой церкви, разными средствами склонили вышеупомянутыхъ католикосовъ оффиціально принять Халкидонскій соборъ, но этимъ только лишили всякаго значенія этихъ католикосовъ и возбудили къ нимъ народную ненависть». Внутренній бытъ древней Арменіи, стр. 79—80, 83—84. Такими же точно результатами сопровождались и уніи съ латинянами. См. Recueil des historiens des croisades t. I. p. 418, Note I.

восточная церковь, отрекаясь отъ уніи съ Римомъ, тщательно устраняла и изъ своей практики всѣ слѣды вынужденнаго сближенія съ нимъ. Армянская церковь не была такъ строга и предусмотрительна. Въ ея практикѣ и особенно богослужебной осталось не мало слѣдовъ отъ ея уніональныхъ сношеній и съ православною и съ латинскою церквами,-слѣдовъ, которые пестрятъ и путаютъ ея духовную физіономію и придаютъ ей нѣсколько странный и своеобразный характеръ. Такъ наприм. въ армянскихъ святцахъ чуть не рядомъ красуются имена Діоскора Александрійскаго, отвергнутаго и восточною и западною церквами на Халкидонскомъ соборѣ, и Германа I, патріарха Константинопольскаго [1]), причтеннаго къ лику святыхъ и восточною и западною церквами, на ряду съ именами святыхъ, празднуемыхъ въ одной восточной церкви красуются имена святыхъ, празднуемыхъ только въ западной, наконецъ встрѣчаются тамъ имена святыхъ, не признаваемыхъ таковыми ни восточною, ни западною церквами, хотя принадлежавшихъ къ числу членовъ той и другой и не принадлежавшихъ къ числу членовъ собственно армянской церкви. Но выслушаемъ сообщеніе объ этомъ фактѣ изъ устъ достопочтеннаго архіепископа армянскаго Салантьяна. Въ своей, неоднократно цитованной нами выше, статьѣ подъ заглавіемъ «О согласіи и мнимомъ несогласіи вѣроисповѣданій церкви армянской и церкви греческой» онъ съ какимъ-то торжествомъ возвѣщаетъ, что «армянская церковь въ своей книгѣ Четьи-минеи принимаетъ въ числѣ святыхъ и празднуетъ дни въ воспоминаніе болѣе 60-ти лицъ изъ грековъ, россіянъ, римлянъ, англичанъ и другихъ христіанъ, жившихъ и скончавшихся послѣ Халкидонскаго собора, какъ-то: Григорія I, папу

---

[1]) Память св. Германа празднуется армянскою церковію 12-го Мая. Въ армянскомъ календарѣ, по словамъ Галана, онъ характеризуется такимъ образомъ: Sanctus Hermanus, Constantinopolis Patriarcha, fuit strenuus Pastor, et verax Magister fidei Orthodoxae, Christo Ipsi consimilis. Concil. P. I. t. II. Qu. I. § VIII. p. 53.

римскаго, скончавшагося въ 603 году, Германа, Константинопольскаго патріарха, скончавшагося въ 714 году, Давида и Романа, или Бориса и Глѣба, сыновей Владиміра, великаго князя россійскаго, убіенныхъ въ 1032 году, Ѳому [1]), епископа города Лондона, убіеннаго около 1240 г., Мануила Комнина, императора греческаго, скончавшагося въ 1180 году (котораго, исключая армянъ, чествующихъ его изъ признательности, не причисляютъ къ лику святыхъ ни сами греки, ни другіе христіане) и многихъ другихъ, въ подробности исчисленныхъ въ книгѣ подъ заглавіемъ—Чети-минея [2]).

Если все это правда; то, по нашему мнѣнію, достопочтенный архіепископъ армянскій не только не имѣлъ никакихъ основаній торжествовать надъ кѣмъ-то какую-то побѣду, а напротивъ имѣлъ всѣ основанія глубоко печалиться по поводу такой странной непослѣдовательности своей церкви. Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ же были основанія, — отвергая Халкидонскій соборъ, причислять къ лику святыхъ его послѣдователей? Гдѣ—далѣе—были основанія причислять къ лику святыхъ одинаково и членовъ православной и членовъ католической церкви? Что за основаніе «личная признательность» къ тому, или другому лицу, хотя бы это лице было и государемъ, для включенія его въ число святыхъ? И что, наконецъ, въ армянской церкви служитъ критеріемъ для канонизаціи?...

Но продолжимъ эту любопытную исторію. Вотъ одна изъ церковныхъ пѣсней, воспѣваемыхъ въ честь Діоскора Александрійскаго, въ день его памяти, пріуроченный армянскою церковію ко дню осужденія его на Халкидонскомъ соборѣ [3]) (13 октября) съ понятною цѣлію — заявить формальный протестъ противъ этого осужденія: «въ сей день величайшая скорбь объяла святилище каѳолической вѣры, вспыхнулъ на

---

[1]) Беккета.

[2]) Христ. Чтеніе за 1869 г. Ч. I стр. 237.

[3]) Galani, Conciliatio, P. I, t II. Qu. I. § 8. p, 55.

землѣ пламень огненный неугасимый, попалившій зданіе сей вѣры, извращены, нарушены апостольскіе каноны руками тѣхъ, которые отреклись отъ Господа въ Халкидонѣ. Я зрю діофизита, предающаго пламени труды св. апостоловъ и пророковъ въ засѣданіяхъ этого многочисленнаго собора: попраны орошенные кровію Христовою уставы и каноны, предписанные всѣмъ народамъ. Но зрю также, какъ прекраснѣйшій оный лучь, изъ лучей св. отецъ возникшій, цвѣтъ вѣры, св. Діоскоръ не согласился съ симъ нечестивымъ сонмищемъ, а изрекъ анаѳему Льву и его проклятому посланію [1])».

Подобныя же пѣснопѣнія воспѣваются въ честь Іоанна Одцунскаго, Стефана Сюнійскаго, Павла Даронейскаго и другихъ корифеевъ ортодоксальнаго направленія, прославившихся своей слѣпой ненавистью къ Халкидонскому собору [2]).

Но въ тоже время причисляются къ лику святыхъ и корифеи уніональнаго направленія—Нерзесъ Благодатный, Нерзесъ Ламиронскій и другіе [3]).

Равно какъ между обычными пѣснопѣніями армянской церкви вовсе не рѣдкость—такія, которыя не отказалась бы принять въ свои богослужебныя книги и православная церковь. Приведемъ нѣсколько примѣровъ:

*Изъ пѣснопѣній субботнихъ*: «уничижилъ еси себѣ страданіями по естеству человѣческому, подверженному страданіямъ:

*Изъ пѣснопѣній второй недѣли великаго поста:* «О присноблаженная Дѣва Марія, во чревѣ своемъ носившая жизнь безсмертную съ смертнымъ естествомъ соединенную».

---

[1]) Ibid. p. 55.

[2]) Ibid. p. 53—54.

[3]) Galani, Conciliatio, P. I. t. II. Qu. III. § 1 p. 92. Сн. Худобашева въ Памятникахъ «Предувѣдомленіе отъ переводчика», стр. VII. Къ сожалѣнію у Галана не приводится образчиковъ пѣснопѣній въ честь этихъ лицъ, и мы не знаемъ; что ставится имъ съ особую заслугу предъ церковію и за что она ихъ прославляетъ.

*Изъ пѣснопѣній третьей недѣли великаго поста*: «умеръ еси на крестѣ плотію».

*Изъ службы въ великій четвертокъ*: Сіяніе Отчей славы, по естеству человѣческому подвергшееся жесточайшимъ скорбямъ въ сію нощь».

*Изъ службы въ великій пятокъ*: «Проповѣдуется отъ чудесъ Богъ во плоти ради насъ распятый, по нашему естеству умираетъ, а по божественному (естеству) безсмертнымъ обрѣтается [1])».

*Изъ пѣснопѣнія во славу Св. Троицы*: «Слово существенно безплотное воистину содѣлалось плотію, Свое не сотворенное сохраняя и наше собственное пріемля; мы не говоримъ, какъ сказалъ нечестивый Евтихій, что Оно, измѣнившись по естеству, или преложившись по подобію, воспріяло тѣло призрачное, а не истинное и прошло чрезъ утробу Дѣвы какъ чрезъ каналъ: ни по измышленіямъ Несторія въ соединеніи двухъ естествъ два оныя естества раздѣляемъ, или Единаго на двухъ сыновей разсѣкаемъ; ни, какъ говорилъ Аполлинарій, будто Богъ-Слово обиталъ въ тѣлѣ, лишенномъ души и ума, какъ въ статуѣ: отъ всѣхъ таковыхъ мы присно оберегаемъ себя, какъ отъ смертоносныхъ василисковъ: но послѣдуя яснымъ слѣдамъ православныхъ Отецъ, вѣруемъ въ такое соединеніе, чрезъ которое естество Бога-Слова не измѣнилось, но Тотъ, Который былъ Сыномъ Божіимъ, содѣлался также и сыномъ матери... Говорить, что Христосъ—два естества, изъ которыхъ содѣлалось соединеніе, не чуждо истины, если только Единый не будетъ раздѣляемъ при этомъ на двухъ Итакъ мы исповѣдуемъ, что Слово воспріяло отъ насъ и соединило со Своимъ естествомъ тѣло, душу и умъ, изъ которыхъ состоитъ человѣческое естество [2])».

А чинъ хиротоніи армянскихъ епископовъ идетъ въ сво-

---

[1]) Galani, Concil. P. 1. t. II. Qu. I. § V. p. 31.

[2]) Ibid. p. 36.

емъ сближеніи съ православіемъ еще дальше. Вотъ что мы здѣсь между прочимъ находимъ: «подобаетъ патріарху испытывать подводимаго къ епископской хиротоніи и искушать, дѣйствительно ли вѣра его согласна съ ученіемъ каѳолической церкви, и не причастенъ ли онъ какой либо ереси? и именно: исповѣдуетъ ли онъ сосущественную святѣйшую Троицу, равно какъ, согласно предсказаніямъ пророковъ, въ послѣднія времена явленное домостроительство Бога и Господа нашего Іисуса Христа, Который, будучи истиннымъ Богомъ, содѣлался совершеннымъ человѣкомъ, то есть изъ двухъ естествъ божества сирѣчь и человѣчества, безъ сліянія, безъ измѣненія и безъ раздѣленія составившійся (compositus), Единъ Христосъ и едино Лице, Который есть Сынъ Божій Единородный, отъ Богородицы св. Дѣвы содѣлавшійся человѣкомъ, Который по плоти распятъ, пострадалъ и умеръ невинно, Который по божеству Своему пребывая живымъ и безсмертнымъ въ смерти и безъ страданія въ страданіяхъ, по домостроительству плоти потерпѣлъ все человѣческое».

Патріархъ вопрошаетъ хиротонисуемаго: «вѣруешь ли ты доподлинно, что Одинъ и Тотъ же отъ вѣчности отъ Бога Отца рожденъ и по естеству соестественъ Ему и всецѣло равенъ, и Тотъ же самый по плоти, одаренной душею, родился отъ Духа Святаго изъ Маріи приснo-Дѣвы, имѣя два рожденія, первое вѣчное отъ Отца и второе временное изъ Маріи, вслѣдствіе которыхъ Онъ есть истинный Богъ и истинный человѣкъ? Вѣруешь ли, что Онъ, какъ Богъ, безсмертенъ и, какъ человѣкъ, истинно за насъ потерпѣлъ страданія и смерть по плоти?».

Хиротонисуемый отвѣчаетъ: «Во все это я твердо вѣрую [1])».

Патріархъ снова вопрошаетъ хиротонисуемаго: «пріемлешь ли ты святый Никейскій соборъ и прочіе всѣ послѣдующіе

---

[1]) Galani. Concil. P. I. t. II. Qu. I. § V. p. 31—32.

и православно составленные, сирѣчь седмь св. соборовъ, которые изложеніемъ каѳолической вѣры всѣхъ еретиковъ осудили?».

Хиротонисуемый отвѣчаетъ: «пріемлю и ученіе ихъ лобзаю [1])».

Это послѣднее вопрошеніе исторгаетъ у Галана слѣдующій горькій упрекъ армянамъ: «не явно ли послѣ этого, какая непроглядная глупость, или какое фанатическое бѣснованіе обуяли души тѣхъ армянъ, которые, отдалившись даже отъ вѣры своей собственной церкви, не говоря уже о всеобщей вѣрѣ христіанъ, послѣдуютъ нечестивой сектѣ нововводителей и, считающійся въ числѣ седми соборовъ, свято-священный соборъ Халкидонскій не только боятся принять, но и дерзаютъ открыто въ храмѣ безсмысленнѣйшимъ образомъ поносить шумными восклицаніями [2])».

Вообще Галанъ, при всей своей слабости къ армянской церкви, не могъ не остановить своего вниманія на ея странной непослѣдовательности и не выставить ее, какъ фактъ, достойный сожалѣнія: «армянскій клиръ»,—говоритъ онъ между прочимъ:—«одно читаетъ и поетъ вмѣстѣ съ народомъ въ церкви, и другое, діаметрально противоположное исповѣдуетъ

---

[1]) Ibid. Qu. X. § II. p. II. p. 391. И это не единственный примѣръ. По свидѣтельству кардинала Маи, между армянскими рукописными сборниками, хранящимися въ Ватиканской библіотекѣ, есть одинъ, писанный послѣ 1280 г. и заключающій въ себѣ между прочимъ краткую исторію седми вселенскихъ соборовъ, in qua concilium chalcedonense cum debito honore commemoratur. Vid. Script. veterum nova collectio, t. V. p. 258.

[2]) Ibid.—Коментаріемъ къ этому мѣсту можетъ служить слѣд. пунктъ въ проэктѣ уніи между армяно-григоріанами и армяно-католиками составленномъ въ Константинополѣ въ 1701 г. папскимъ апостолическимъ миссіонеромъ, капуциномъ Гіацинтомъ. Армяно-грегоріане обязывались этимъ пунктомъ — ne deinceps amplius in ecclesia Armenorum dicantut maledictiones contra sanctum Leonem et sanctum concilium chalcedonense in aliquibus temporibus anni sicut fiebat antea. См. M. Brosset, Le pretendu masque de fer armenien ou Antobiographie du vartabied Arétik, de Thokhath. въ Mélanges Asiatiques. t. VII. St.-Petersbourg. 1874. p. 244.

по небрежности, или грубому невѣжеству, и что̀ одобряетъ сегодня, то̀ порицаетъ завтра [1])».

Мы также сочли нужнымъ обратить вниманіе нашихъ читателей на этотъ фактъ, но не съ цѣлію его порицанія, а съ цѣлію освѣщенія имъ другаго факта, именно — увѣренія нѣкоторыхъ армянскихъ ученыхъ, въ родѣ архіепископа Салантьяна, анонимнаго автора L'Eglise Armenienne Orientale и др., что армянская церковь во всемъ будто бы согласна съ православною. Это увѣреніе имѣетъ свое главное основаніе въ указанной нами непослѣдовательности и отчасти въ неопредѣленной—что бы не сказать двусмысленной—постановкѣ нѣкоторыхъ фактовъ въ исторіи армянской церкви, какъ напр. знаменитаго Румъ-Клайскаго собора 1179 года [2]). По нашему мнѣнію, на основаніи этой непослѣдовательности можно дѣлать правильные выводы лишь къ характеру армянской церкви вообще, а не къ согласію ея ученія съ ученіемъ православной церкви (такъ какъ это согласіе существуетъ только съ тѣми памятниками церковной и богословской литературы, въ которыхъ дѣйствительно формулированы мысли, согласныя съ ученіемъ православной церкви) и даже не къ ея взгляду на послѣднюю. Взглядъ армянской церкви на православную опредѣляется не этими слѣдами существовавшаго когда-то единенія между ними, или послѣдующихъ попытокъ къ возстановленію этого единенія, случайно уцѣлѣвшими въ ея богослужебной практикѣ и литературѣ, а символами и исповѣданіями вѣры, которые она содержитъ, и тѣмъ оффиціальнымъ положеніемъ, которое она занимала и занимаетъ относительно православной церкви. А съ этой стороны наше изслѣдованіе

---

[1]) Ibid. Qu. I. § VIII. p. 53.

[2]) Двусмысленная унія, проектированная на этомъ соборѣ на бумагѣ и оставшаяся неосуществленною на дѣлѣ, послужила однакожъ архіепископу Салантьяну основаніемъ утверждать, будто «съ того времени (т. е. къ 1179 г.) по днесь народъ армянскій пребываетъ съ греками въ совершенномъ согласіи». Христ. Чтеніе за 1869 г. Ч. I стр. 133.

представляетъ данныя совсѣмъ другаго рода,—и именно относительно символовъ вѣры оно выяснило, что первые два символа — краткій и средній — относятся но своему содержанію ко временамъ, предшествовавшимъ монофизитству и слѣдовательно не имѣютъ никакого значенія при рѣшеніи вопроса о согласіи или несогласіи ученія армянской церкви съ ученіемъ церкви православной, и только третій—пространный захватываетъ время монофизитскихъ споровъ, и именно тѣмъ, что принимаетъ въ себя основное положеніе монофизитства: относительно исповѣданій вообще и въ частности относительно самаго главнаго и авторитетнаго изъ нихъ выяснило, что оно есть ничто иное, какъ изложеніе пространнаго символа и спеціально развиваетъ принятое имъ монофизитское положеніе и слѣд. вмѣстѣ съ нимъ имѣетъ характеръ монофизитскій [1]): касательно оффиціальнаго положенія, принятаго армянскою церковію относительно православной и удерживаемаго до настоящаго времени, оно выяснило, что армянская церковь оффиціально прервала свою связь съ православною на соборахъ Вагаршападскомъ, Девинскомъ и Монаскертскомъ, отвергнувши Халкидонскій соборъ и принявши отвергнутое имъ монофизитство и съ тѣхъ поръ, не смотря на длинный рядъ сношеній о возстановленіи прерванной связи, связь эта возстановлена не была, и армянская церковь доселѣ занимаетъ относительно православной церкви то самое положеніе, которое она заняла на вышеупомянутыхъ соборахъ. Эти данныя уполномочиваютъ насъ смотрѣть на указанные выше слѣды православнаго ученія въ армянской богослужебной литературѣ,

---

[1]) Слѣды монофизитства можно встрѣчать и въ литургіи армянской церкви. Въ одной изъ молитвъ ко Св. Духу, произносимой на проскомидіи священнодѣйствующимъ тайно и преклонивъ колѣна, и начинающейся словами: Боже! Вседержителю, благотворителю и человѣколюбче, между прочимъ говорится слѣдующее: «Тебѣ послушенъ бысть *единственною волею*, якоже Отцу Своему, съ Тобою сославимый и со Отцемъ присносущный первородный Сынъ, въ нашемъ образѣ» Чинъ Божеств. Литургіи Армянскія церкви. С.ПБ. 1857 г. стр. 15.

какъ на случайные узоры на монофизитскомъ фонѣ, пестрящіе конечно этотъ фонъ и оттѣняющіе его несвойственными ему чертами, но не измѣняющіе его основы. Эта основа монофизитская и, утверждаясь на ней, армянская церковь не иначе можетъ смотрѣть на православную церковь, какъ глазами своихъ послѣдовательныхъ представителей, т. е. какъ на еретическую и именно какъ на зараженную несторіанствомъ.

Осязательнымъ доказательствомъ тому служитъ тотъ фактъ, что Армянская церковь въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей и богослововъ при католикосѣ Ананіи (944—965) соборомъ постановила принимать въ свои нѣдра православныхъ не иначе, какъ чрезъ перекрещиванье. Но выслушаемъ разсказъ объ этомъ изъ устъ самаго современнаго событію армянскаго историка: » (между ними) были и вардапеты, изощрившіеся въ ученіи Христа и учители истины: старецъ Василій (Базиліосъ), владѣвшій моіцнымъ словомъ, искусный толкователь божественнаго закона; Григорій, іерей съ рѣчью обильной въ проповѣданіи заповѣдей Господнихъ; Степаносъ, ученикъ Василія (Барсеха), прозванный *Вдохновеннымъ*, съ апостольскимъ даромъ въ словахъ и на дѣлѣ; Моисей, славный познаніями и добродѣтелями, проводившій (иногда цѣлыхъ) сорокъ дней безъ пищи; Давидъ по прозванію Машк-ò-тéнъ, мужъ ученый, ходившій всегда въ бѣдной нищенской одеждѣ, Петръ, вѣрный толкователь св. Писанія, и Ананій, великій философъ, монахъ Нарекскаго (монастыря), писавшій книгу противъ ереси Тондракцевъ и другихъ расколовъ. Нѣкоторыхъ изъ этихъ мужей въ дни ихъ старости видѣлъ я въ юности моей собственными глазами и упивался сладостью ихъ рѣчей, Всѣ они по приказанію владыки Ананіи по глубокомъ изслѣдованіи божественныхъ книгъ и на ихъ основаніи постановили вторичное крещеніе для послѣдователей Халкидонскаго собора. Ибо халкидониты не признаютъ Бога во плоти распятаго и умершаго. Къ тому же они говорятъ, что во

Христѣ два естества, (двѣ) воли и (два) дѣйствія, что Богъ не ради насъ перенесъ человѣческія страсти и смерть, но что Онъ умеръ смертью человѣческою и (потому) они крестятся человѣческою смертью. Мы исповѣдуемъ Бога, соединеннаго во плоти, въ истинномъ Словѣ; этотъ самый Богъ пришелъ на страданія и былъ распятъ за насъ. Такимъ образомъ крещеніе наше во имя Бога и въ смерть Господа, а не просто въ смерть человѣка совершается, дабы намъ не подвергаться проклятіямъ Іереміи, (который говоритъ): «проклятъ возлагающій надежду свою на человѣка» [1]).

Послѣ этого, кажется, ясно, кого нужно считать истинными представителями Армянской церкви и чьими глазами смотрѣла она на православную церковь.

---

[1]) Всеобщая исторія Степаноса Таронскаго, стр. 123—124.

# ГЛАВА IX.

## Вопросъ о возсоединеніи Армянской церкви съ Православною.

Двѣ теоріи возсоединенія церквей, выработанныя въ церковной практикѣ и литературѣ—ἕνωσις οἰκονομικὴ и ἕνωσις δογματική. Характеристика той и другой теоріи. Оцѣнка ихъ у Георгія Схоларія. Судъ надъ ними исторіи. Проэктъ преосвященнаго Григорія Хіоскаго, изложенный въ его сочиненіи: «о мѣрахъ къ достиженію единенія Армянской и Православно-каѳолической церкви». Какая теорія возсоединенія въ немъ проводится? Внутренняя несостоятельность этого проэкта и его противорѣчіе практикѣ православной церкви по этому вопросу. Какой теоріи держалась православная восточная церковь въ своихъ сношеніяхъ съ армянской по вопросу о возсоединеніи? Обязательность для нея держаться той же теоріи въ своихъ дальнѣйшихъ сношеніяхъ съ армянскою церковію по этому вопросу. Какой теоріи держалась армянская церковь въ своихъ сношеніяхъ съ православною по тому же вопросу? Есть ли въ настоящее время достаточныя основанія для нея настаивать и далѣе на этой теоріи? Заключеніе.

---

Вопросъ о способахъ къ возсоединенію церквей вообще и армянской церкви съ православною въ частности есть вопросъ старый. Его возникновеніе современно самому раздѣленію церквей. Едва успѣвала та или другая церковь отпасть отъ единенія съ другой, какъ уже завязывались переговоры о способахъ къ возсоединенію. И такъ какъ съ одной стороны переговоры эти тянулись потомъ, съ болѣе или менѣе значительными перерывами, на цѣлые сотни лѣтъ, причемъ испробованы были всевозможные способы и пріемы къ удовлетворительному рѣшенію этого вопроса, и такъ какъ съ другой стороны исторія эта повторялась со всѣми отдѣлившимися одна отъ другой церквами, то матеріаловъ, или вообще данныхъ для рѣшенія его накопилось такъ много, что можно потеряться въ ихъ безмѣрной массѣ.

При всемъ однакожъ разнообразіи какъ церквей и церковныхъ обществъ [1]), искавшихъ возсоединенія, такъ и самыхъ условій этого возсоединенія въ подробностяхъ, въ сущности между всѣми церквами и церковными обществами и во всѣхъ проэктахъ искомой уніи практиковалось съ самаго начала и до послѣдняго времени двѣ теоріи, изъ которыхъ одна извѣстна на православномъ Востокѣ (съ которымъ намъ въ данномъ случаѣ приходится имѣть дѣло) подъ техническимъ терминомъ ἕνωσις οἰκονομική, а другая подъ такимъ же терминомъ ἕνωσις δογματική.

Въ самой общей, простой и наглядной формѣ сущность обѣихъ теорій выразили въ 1267 году императоръ Михаилъ Палеологъ и папа Климентъ IV. Первый изъ нихъ, настаивавшій на возсоединеніи грековъ съ латинянами *въ любви*, предлагалъ устроить это возсоединеніе на основаніи ἕνωσις οἰκονομική вторый, настаивавшій на возсоединеніи тѣхъ и другихъ *въ догматѣ*, предлагалъ устроить оное на основаніи ἕνωσις δογματική [2]).

Дѣйствительно основнымъ мотивомъ первой теоріи была, или по крайней мѣрѣ всегда выставлялась *любовь другъ къ другу*. Выходя изъ этого мотива, возсоединявшіяся церкви, или церковныя общества, закрывали такъ сказать глаза на существовавшія между ними разности, бывшія причиною, или по крайней мѣрѣ поводомъ къ раздѣленію, покрывали ихъ взаимной снисходительностью во имя ихъ дѣйствительной или мнимой незначительности — для поддержанія мира и добраго согласія во взаимныхъ отношеніяхъ. Въ основу уній, устраиваемыхъ на началахъ этой теоріи, обыкновенно полагалось сохраненіе той и другой церковью statu quo и въ ученіи и

---

[1]) О возсоединеніи другъ съ другомъ хлопотали не однѣ большія церкви, но и малыя церковныя общества, отдѣлявшіяся и отъ большихъ церквей и другъ отъ друга—и особенно со времени реформаціи.

[2]) См. переписку по этому предмету между императоромъ и папою у Райнальди Annales ad an 1267. n. 66. 67. p. 154 sq.

устройствѣ и въ практикѣ, иногда безъ всякихъ уступокъ, а иногда съ болѣе или менѣе ничтожными взаимными уступками въ томъ или другомъ, или въ третьемъ [1]). Первый способъ возсоединенія на западѣ назывался unio conservativa, вторый—unio temperativa. Но тотъ и другой облекался въ «формулу согласія» (formula concordiae).

Основнымъ мотивомъ второй теоріи была *любовь къ истинѣ*. Выходя изъ этого мотива, искавшія возсоединенія церкви, или церковныя общества, старались обыкновенно выяснить совокупными усиліями, на которой сторонѣ истина или ἀκρίβεια τῶν δογμάτων, и смотря по результатамъ совокупныхъ

[1]) Вотъ какъ между прочимъ императоръ Михаилъ Палеологъ развивалъ эту теорію возсоединенія церквей въ бесѣдѣ со своими архіереями: «его побуждаетъ дѣйствовать въ пользу возсоединенія, говорилъ онъ, не иное что, какъ желаніе избѣжать жестокихъ войнъ и сохранить римлянъ (грековъ) отъ пролитія крови, а *церковь останется по прежнему неизмѣнною*, не смотря ни на какія случайности. Все дѣло соединенія съ римскою церковію состоитъ только въ трехъ пунктахъ: въ признаніи за папою первенства, въ аппелляціи на его имя и въ провозглашеніи его имени при богослуженіи. *Всѣ эти преимущества*, если посмотрѣть внимательно, только *пустыя слова*. Захочетъ ли папа ѣхать сюда, чтобы предсѣдательствовать предъ другими? Кому изъ подсудимыхъ вздумается измѣрить взадъ и впередъ такое огромное морское пространство, чтобы только получить судъ у людей, за которыми признано право первенства? Поминать же папу въ первой нашей церкви и во второй вашей — великой, при патріаршемъ служеніи,—что можно найти въ этомъ противозаконнаго? *Какъ отцы благоразумно приспособлялись къ обстоятельствамъ, когда того требовала польза* (πόσαις οἰκονομίαις οἱ πατέρες πρὸς ὅ τι γενέσθαι σύμφερον ἐχρήσαντο)? Къ этому, побуждаетъ и примѣръ Самаго Бога, Который содѣлался человѣкомъ и претерпѣлъ распятіе и смерть. Хотя Богу и неприлично было принимать на себя тѣло, однакожъ Онъ по высочайшему домостроительству (κατ᾽ οἰκονομίαν τὴν ἀνοτάτω), сдѣлался человѣкомъ; а чрезъ то, что, вопреки приличію, сталъ Онъ Богомъ плотоноснымъ, получила спасеніе вся вселенная. Такъ чудно домостроительство (οὕτω χρῆμα θαυμαστόν ἡ οἰκονομία). Если и мы чрезъ благоразумное приспособленіе (οἰκονομικῶς) избѣгнемъ угрожающей опасности, то это не только не будетъ поставлено намъ въ грѣхъ, но еще послужитъ доказательствомъ нашего умѣнья достигать своихъ цѣлей... *Основаніе одно: отвратить опасность, которая неизбѣжна, если мы не сдѣлаемъ ничего въ пользу единенія.* Pachym. de Michaele Palaeologo lib. V. c. 18. p. 386 — 388. Bonnae. 1835. по русск. перев. С.ПБ. 1862 г. стр. 355—357.

усилій, одна изъ сторонъ жертвовала своими погрѣшностями противъ истины или уклоненіями отъ ἀκρίβεια τῶν δογμάτων и присоединялась къ другой въ ученіи, а иногда и въ практикѣ и вслѣдствіе сего уніи этого рода устроялись обыкновенно на принятіи одного общаго символа, или исповѣданія вѣры.

Но въ дѣйствительности основнымъ мотивомъ уній, устрояемыхъ на началахъ первой теоріи, была не любовь другъ къ другу, а простая *житейская разсчетливость* и всего чаще горькая *необходимость* [1]): неудобства раскола, опасности, угрожавшія заинтересованнымъ сторонамъ — иногда обѣимъ вмѣстѣ, а иногда одной изъ нихъ, взаимныя выгоды и пр., такъ что въ существѣ дѣла уніи этого рода были *условными сдѣлками* (въ родѣ договоровъ или трактатовъ между государствами), по которымъ возсоединявшіяся церкви обязывались поддерживать на извѣстныхъ условіяхъ миръ и добрыя отношенія одна съ другой, оставаясь въ дѣйствительности чуждыми одна другой и продолжая жить каждая своей особой жизнью и не превращаясь въ одну церковь.

Такъ какъ догматическія, обрядовыя и дисциплинарныя разности, бывшія причиною или по крайней мѣрѣ поводомъ къ ихъ раздѣленію, уніями этого рода не устранялись, а лишь замаскировывались; то по минованіи случайныхъ обстоятельствъ, подъ вліяніемъ которыхъ такія уніи заключались, они обыкновенно снова всплывали на верхъ и въ одинъ мигъ сметали искуственную унію, какъ паутину, такъ что непрочность, недолговѣчность, эфемерность всегда оказывались неизбѣжными свойствами этого рода уній.

---

[1]) «Когда Григорій (X) объявилъ державному (Михаилу Палеологу)» о своей готовности устроить унію между церквами, «тотчасъ оказалось, что послѣдній искалъ мира боясь только Карла (Анжуйскаго, короля Сициліи, который готовился снова отнять у грековъ Константинополь); а *если бы этой боязни не было, то ему и на мысль не пришло бы говорить о мирѣ*«... свидѣтельствуетъ Пахимеръ объ основномъ мотивѣ Михаила Палеолога, давшемъ бытіе Ліонской уніи, lib. cit. c. 11. p. 370. по русск. пер. стр. 340.

Но главное неудобство этихъ разсчетливыхъ уній состояло въ томъ, что онѣ всегда ставили обѣ возсоединявшіяся церкви въ фальшивое положеніе не только другъ передъ другомъ, но и каждую передъ самой собою. Фальшивость ихъ положенія другъ передъ другомъ состояла въ томъ, что онѣ обѣ очень хорошо сознавали неискренность и несерьозность возсоединенія, а между тѣмъ становились въ необходимость показывать видъ, что оно и искренно и серьозно и настроивать на этотъ ладъ свои сношенія. Фальшивость положенія передъ самими собой заключалась въ вопіющемъ противорѣчіи, въ которое онѣ становились предъ своимъ прошедшимъ: всѣ данныя, обусловливавшія ихъ разрывъ, продолжали оставаться во всей силѣ, а между тѣмъ теперь онѣ не придавали уже имъ того значенія, какое придавали въ то время, когда прерывали общеніе одна съ другой на основаніи этихъ данныхъ, и такимъ образомъ выходило одно изъ двухъ—или что онѣ опрометчиво, неосновательно и незаконно отдѣлились одна отъ другой на основаніи этихъ данныхъ, или—опрометчиво, неосновательно и незаконно возсоединились теперь, не устранивши основаній къ отдѣленію.

Такимъ образомъ интересы вѣры и церкви въ уніяхъ, заключаемыхъ на основаніи ἕνωσις οἰκονομική, обыкновенно приносились въ жертву грубымъ меркантильнымъ разсчетамъ, бывшіе враги прикидывались друзьями, оставаясь въ душѣ тѣмъ же, чѣмъ были, и лишь маскируя старую ненависть напускною любовью. Все здѣсь было фальшиво, начиная съ теоріи, служившей подкладкою для уніи, и кончая самой уніей.

Діаметрально противоположными свойствами отличались уніи, основанныя на второй теоріи. Онѣ были дѣйствительными возсоединеніями церквей, не на словахъ, а на дѣлѣ, такъ что рано или поздно возсоединявшіяся церкви превращались въ одну церковь не только съ общими вѣрованіями, но и съ общею жизнью.

И это было вполнѣ естественно и неизбѣжно. Какъ скоро

церкви соглашались въ догматѣ и принимали одинъ общій символъ, или одно общее исповѣданіе, то eo ipso устранялись между ними не только всѣ основанія къ раздѣленію, но и всѣ поводы къ недоразумѣнію. Въ общемъ символѣ, или исповѣданіи вѣры онѣ пріобрѣтали общее знамя, подъ которымъ мыслили себя какъ одно неразрывное цѣлое, проникались однимъ духомъ, пріобрѣтали сознаніе общности задачъ и интересовъ.

Вслѣдствіе этого уніи, основанныя на началахъ этой теоріи, оказывались всегда прочными и долговѣчными, и въ то же время не ставили ни которой изъ возсоединявшихся церквей въ фальшивое положеніе ни другъ предъ другомъ, ни предъ самими собой. Правда, одной изъ нихъ приходилось сознаваться въ уклоненіи отъ ἀκρίβεια τῶν δογμάτων и возстановлять ее чрезъ устраненіе погрѣшительныхъ мнѣній и замѣну ихъ болѣе точными и правильными, но честное сознаніе въ погрѣшностяхъ не только никого не унижаетъ, а напротивъ возвышаетъ и въ своихъ собственныхъ глазахъ и въ глазахъ другихъ,—оно свидѣтельствуетъ о прямомъ и честномъ отношеніи къ дѣлу.

Весьма вѣрно и мѣтко опредѣлилъ достоинство и значеніе уній, устрояемыхъ на началахъ той и другой теорій, знаменитый Георгій Схоларій въ своихъ рѣчахъ къ греческимъ отцамъ Флорентійскаго собора, произнесенныхъ на частныхъ конференціяхъ между ними. Убѣждая ихъ заключить унію съ латинянами на основаніи ἕνωσις δογματική, онъ аргументируетъ въ пользу этой уніи, противъ ἕνωσις οἰκονομική, такимъ образомъ: «можетъ быть нѣкоторые скажутъ, что такъ какъ невозможно устроить возсоединеніе догматическое (ἕνωσιν δογματικήν), то лучше примириться какъ-нибудь, чѣмъ, не имѣя возможности устроить доподлинное соглашеніе (ἀκριβεῖς διαλλαγάς) и пренебрегая возможнымъ при данныхъ условіяхъ, возвратиться назадъ съ пустыми руками, ровно ничего не сдѣлавши. Прежде всего я на это замѣчу, что, по моему мнѣнію, тотъ не

имѣетъ права считать что-либо невозможнымъ или труднымъ, кто напередъ не испробовалъ всѣхъ средствъ и собственнымъ опытомъ окончательно не убѣдился въ этой невозможности: въ противномъ случаѣ это будетъ признакомъ малодушія и нежеланія сдѣлать что-либо великое для устраненія представляющихъ затрудненій. Я слышу, что вы каждый день говорите много такого, что достойно слова и свидѣтельствуетъ о мудрости и добродѣтели, и между тѣмъ что касается пути, ведущаго къ такому миру, то до настоящаго дня я не замѣчалъ, что бы вы хоть что-либо сдѣлали, изъ чего можно было бы заключать, что достиженіе его этимъ путемъ дѣйствительно невозможно. Васъ отводитъ отъ этого пути, какъ и слѣдовало ожидать, цѣль, которую вы преслѣдуете, задавшись теоріей οἰκονομίας и стремленіемъ прикрывать все именемъ мира: я даже думаю, что мы рискуемъ кругомъ запутаться во всевозможныхъ невозможностяхъ, какъ-бы и въ правду не было изъ нихъ никакого выхода: со стороны даже можетъ показаться, что всѣ мы ни о чемъ больше и не думаемъ, и ничего больше не желаемъ, кромѣ того, что бы это было невозможно, какъ будто въ такомъ случаѣ не будетъ пустымъ предлогомъ и вздорной шуткой (εἰρωνεία) то, что мы тутъ на всѣ лады распѣваемъ объ этомъ дивномъ мирѣ. Далѣе, — если бы и дѣйствительно это было невозможно, и еслибы намъ предстояло возвратиться вспять не сдѣлавши ничего подобнаго, то я все таки не вижу, какую пользу получимъ мы, если сдѣлаемъ что либо другое, пока не почтимъ этого другаго, что сдѣлаемъ, именемъ «единенія». Въ самомъ дѣлѣ если бы мы желали этого единенія ради дружбы, общенія, денегъ, или помощи противъ враговъ, или поддержанія дѣлъ, клонившихся къ упадку, или вообще чего либо подобнаго, какъ бы оно не называлось, то благословно было бы всѣмъ этимъ воспользоваться лишь тогда, когда бы мы сдѣлали для этого все возможное, тогда позволительно было бы намъ и скорбѣть въ случаѣ неудачи и искать себѣ утѣшенія въ выгодахъ, кото-

рыхъ можно было бы достигнуть и другимъ путемъ. А если мы назовемъ «единенiемъ и миромъ» церквей нѣчто подобное тому, какъ если бы кто среди зимы во время вьюги и слякоти сказалъ, что на улицѣ зной потому, что ему за это заплотятъ деньги, то я не думаю, что бы кто либо согласился приносить жертвы для такого мира. Оставляя дѣло въ прежнемъ двусмысленномъ и прискорбномъ положенiи, пользоваться словомъ «миръ» какъ предлогомъ къ благодушеству и надѣяться достигнуть исполненiя своихъ надеждъ, не принимая въ расчетъ никакихъ препятствiй — просто срамъ: съ одной стороны принимающiе унiю, которая ничего больше не приноситъ, кромѣ прежнихъ разностей и кичащiеся однимъ ея именемъ, навлекаютъ на себя обвиненiе въ *послѣдней и горшей лести*, именно въ томъ, что сначала сами себя обморочили, а потомъ хотятъ обморочить и другихъ [1])»... «Мы доказали уже выше, что устроять расчетливую и фиктивную унiю (οἰκονομικήν τινα καὶ φαινομένην ἕνωσιν), съ удержанiемъ всѣхъ существующихъ (между церквами) пререканiй, и безполезно и неприлично, недостойно нашей добродѣтели и чуждо нашему призванiю; всего менѣе благоугодно Духу, Которымъ мы сюда собраны—какъ мы говоримъ—и въ будущемъ навлечетъ на насъ много нареканiй со стороны людей; кромѣ того не соотвѣтствуетъ тѣмъ благимъ надеждамъ, которыми мы одушевлены были въ началѣ, равно какъ не гармонируетъ и съ тѣми обширными приготовленiями, которыхъ несомнѣнно стало бы и на что либо большее, чѣмъ тó, чтó мы въ настоящее время видимъ, и угрожаетъ еще худшей войной и распрей христiанамъ. Намъ необходима одна истинная и совершенная унiя, — унiя, которая состояла бы въ исканiи и обрѣтенiи истины, которая была бы свободна отъ

---

[1]) *Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου πρὸς την ἐν Φλωρεντίᾳ οἰκουμενικὴν σύνοδον ὑπὲρ εἰρήνης (λόγος ά)* въ приложенiяхъ къ *Ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος. Ἐν Ῥώμῃ.* 1865. *σελ.* 362—363.

всѣхъ недостатковъ, преисполнена всякаго блага, и прежде всего была бы Боголюбезна, что во всѣхъ нашихъ дѣлахъ подобаетъ прежде всего имѣть въ виду. А такою она была бы, если бы или латиняне отбросили прибавленіе (Filioque) и перестали произносить символъ вѣры съ этимъ прибавленіемъ, или греки приняли оное (въ свой символъ), какъ необходимое, или, лучше сказать, внѣшнее исповѣданіе должно быть неразрывно соединено съ сердечною вѣрою,—и потомъ уже къ этой вѣрѣ должно примыкать знаніе истины и въ ней (устрояться) возсоединеніе всѣхъ. Итакъ или латиняне должны совершенно забыть принятое ими положеніе и вѣровать, что Духъ св. исходитъ отъ одного Отца, или греки должны принять мнѣніе объ исхожденіи Его и отъ Сына: другаго способа нѣтъ для желающихъ возсоединиться другъ съ другомъ въ истинѣ. Въ самомъ дѣлѣ въ настоящее время вѣра тѣхъ и другихъ выражается въ положеніяхъ, исключающихъ себя взаимно,—въ положеніяхъ, между которыми не можетъ быть средины, и вслѣдствіе этого которой либо изъ сторонъ необходимо поступиться своимъ мнѣніемъ и обѣимъ остановиться на чемъ либо одномъ; и затѣмъ уже износя вѣру изъ сердца на уста, чрезъ нихъ исповѣдывать ее во спасеніе и такимъ образомъ всѣмъ быть подъ единой каѳолической церковію, или обнаруживать единеніе въ истинномъ исповѣданіи и мнѣніи (δόξης) — вотъ что требуется здѣсь. Такую унію я признаю истинною, такую унію я рекомендовалъ вамъ и прежде, но не скажу, что бы я васъ убѣдилъ, такъ какъ вы уже давно сами убѣждены въ этомъ, научившись отъ самаго Духа святаго, что это и хорошо и справедливо [1])».

Къ этимъ сколько умнымъ, столько же и краснорѣчивымъ словамъ прибавлять нечего.

Исторія въ свою очередь давно уже произнесла свой судъ надъ обѣими этими теоріями. Только тѣ уніи оказывались

---

[1]) Λόγος β. Тамъ же, стр: 366—367.

прочными, которыя устроялись на началахъ ἕνωσις δογματική, всѣ же остальныя, устроявшіяся на началахъ ἕνωσις οἰκονομική, весьма рѣдко переживали своихъ виновниковъ, — а большею частію заканчивали свое существованіе вмѣстѣ съ ними, иногда даже предваряли ихъ кончину. Приговоръ, произнесенный ею надъ Флорентійской уніей устами англійскихъ пословъ [1]), въ сущности былъ ея общимъ приговоромъ надъ всѣми подобными уніями.

Исторія вопроса о возсоединеніи армянской церкви съ православною со времени ихъ раздѣленія до взятія Константинополя турками намъ уже извѣстна изъ предъидущаго изложенія. Послѣ длиннаго ряда попытокъ разрѣшить его, кончившихся полнѣйшей неудачей, онъ былъ оставленъ и только въ наши дни снова поднятъ преосвященнымъ Григоріемъ, митрополитомъ Хіосскимъ, въ напечатанной имъ въ 1866 г. въ одномъ изъ греческихъ журналовъ статьѣ подъ заглавіемъ: «О мѣрахъ къ достиженію единенія армянской и православно-каѳолической церкви» [2]). Преосвященный Григорій не ограничился однимъ возобновленіемъ этого вопроса, а представилъ вмѣстѣ съ тѣмъ цѣлый проэктъ его рѣшенія въ смыслѣ желаемаго единенія. Проэктъ этотъ, какъ и слѣдовало ожидать, встрѣченъ былъ съ самыми сангвиническими надеждами со

---

[1]) Встрѣтившись съ греческими членами собора на возвратномъ пути ихъ на родину и узнавши отъ нихъ, на какихъ условіяхъ состоялась унія между греками и латинянами во Флоренціи, они сказали: «если на Флорентійскомъ соборѣ не начертанъ одинъ общій для той и другой стороны символъ, если для таинства евхаристіи не предписано одного общаго хлѣба; если прибавленіе къ символу не опущено латинянами и не принято греками, если въ ученіи объ исхожденіи св. Духа та и другая церковь остались при своемъ прежнемъ мнѣніи; то состоявшееся здѣсь соединеніе церквей не заслуживаетъ названія «соединенія». S. Sguropuli, Vera historia unionis non verae, p. 295—308.

[2]) Въ 1871 г. статья эта была издана въ видѣ отдѣльной брошюры въ Константинополѣ подъ заглавіемъ: Περὶ ἑνώσεως τῶν Αρμενίων μετὰ τῆς Ἀνατολικῆς Ορθοδόξου Ἐκκλησίας. Русскій переводъ ея былъ напечатанъ въ Христіанскомъ Чтеніи за 1868 г.

стороны однихъ, съ скептическимъ недовѣріемъ со стороны другихъ и съ полнымъ равнодушіемъ со стороны третьихъ. Но такъ какъ во всякомъ случаѣ онъ составляетъ единственную пока въ наше время серьозную попытку подойти прямо къ этому вопросу и дать на него посильный отвѣтъ, то было бы несправедливо игнорировать его, и мы должны дать себѣ и другимъ отчетъ въ его смыслѣ и значеніи. Для этой цѣли намъ необходимо предварительно опредѣлить, которая изъ двухъ вышеизложенныхъ теорій возсоединенія въ немъ проводится. Рѣшеніе этого вопроса значительно облегчитъ намъ оцѣнку и теоретическаго и практическаго значенія самаго проэкта.

Итакъ которая изъ двухъ вышеизложенныхъ теорій возсоединенія церквей проводится въ проэктѣ преосвящ. Григорія?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ не труденъ. Преосвящ. Григорій ни мало не маскируетъ своей теоріи, а излагаетъ ее ясно и точно. Вотъ ея основныя положенія: «Можно уклониться отъ любви ради *большей* [1]) любви, можно преступить правду ради *большей* правды, случается, что и заповѣдь *ради заповѣди* преступается», говоритъ св. Іоаннъ Лѣствичникъ. Основываясь на такихъ христіанскихъ и философскихъ началахъ, мы разсуждаемъ такъ: «когда какое либо узаконеніе или обычай мѣстной церкви является несогласнымъ съ уставами церковными, но не касается однако вѣры и основныхъ нравственныхъ началъ евангелія, и когда исправленіе подобнаго обычая окажется *совершенно невозможнымъ*, по причинѣ укорененія его въ *совѣсти* цѣлаго христіанскаго народа въ продолженіе многихъ вѣковъ, то не слѣдуетъ, чтобы народъ сей былъ отчужденъ отъ общенія прочихъ церквей, чѣмъ ниспровергается законъ евангельской любви, которая есть *верхъ* и *основаніе* христіанства: исправленіе же подобнаго противоканоническаго обычая пусть достигается мѣрами кроткими, сни-

---

[1]) Курсивъ здѣсь какъ и далѣе во всей тирадѣ принадлежитъ оригинальному тексту.

сходительными, согласно съ заповѣдію апостола: «мы сильные должны носить немощи *безсильныхъ* братій нашихъ». Мнѣніе сіе, выраженное еще проще и сокращеннѣе, можетъ быть изложено такъ: «не должно жертвовать главнымъ догматомъ христіанства (разумѣется *любовію*) [1]) ради обычая, съ давнихъ временъ существующаго среди какого либо народа, и вовсе не противнаго вѣрѣ или высокимъ нравственнымъ началамъ евангелія. На основаніи такого разсужденія мы смѣло идемъ впередъ, съ совершенною покорностію предлагая нашъ смиренный взглядъ касательно уступокъ и снисходительности, необходимыхъ въ дѣлѣ единенія съ братіями нашими армянами, на изслѣдованіе матери нашей, единой, святой, каѳолической и апостольской церкви, которая есть единый непогрѣшимый судія въ дѣлахъ церковныхъ» [2]).

«По нашему мнѣнію, между нами и армянами относительно догмата божественнаго воплощенія нѣтъ никакого существеннаго различія, и какъ оказывается, недоразумѣніе происходитъ просто отъ превратнаго толкованія нѣкоторыхъ словъ... Итакъ несомнѣнно, что обѣ церкви легко могутъ сойтись касательно *сущности* этого вопроса» [3]).

«Для достиженія вождѣленнаго единенія церквей нужно прежде всего два главныя условія: 1) составить комитетъ для предварительнаго разсмотрѣнія и смягченія существующихъ между церквами различій и 2) допустить нѣкоторыя уступки и оказать снисхожденіе на основаніи древнихъ примѣровъ вселенской церкви» [4]).

Но какъ далеко можетъ итти православная церковь въ своихъ уступкахъ и снисходительности къ армянской церкви?

Авторъ предполагаетъ возможнымъ, что армяне не иначе

---

[1]) Вставка автора.

[2]) О средствахъ къ возсоединенію... стр. 20—22.

[3]) Тамъ же стр. 22.

[4]) Тамъ же стр. 4.

согласятся на возсоединеніе съ православною церковію, какъ подъ условіемъ сохраненія statu quo по всѣмъ пунктамъ разногласія съ нею и потому проэктируетъ размѣры уступчивости и снисходительности со стороны сей послѣдней на всѣхъ пунктахъ особо:

1. *По вопросу о воплощеніи Бога Слова*: «если армяне, хотя и справедливо мыслящіе о семъ божественномъ догматѣ, захотятъ остаться при обычныхъ своихъ выраженіяхъ, по примѣру католикоса Нерсеса III (IV) [1]), то какъ слѣдуетъ намъ поступить? Уже ли мы должны тотчасъ и съ самаго начала прервать всякое съ ними сношеніе? Никакъ;—вотъ какъ, по нашему смиренному взгляду, слѣдовало бы дѣйствовать въ случаѣ подобной настойчивости. Если послѣ многихъ попытокъ не удастся намъ убѣдить ихъ измѣнить свои выраженія, отчасти оттого, что они основаны на особенностяхъ армянскаго языка, отчасти же потому, что освящены церковными ихъ писателями и находятся въ употребленіи въ продолженіе многихъ вѣковъ, то, мнѣ кажется, мы можемъ довольствоваться слѣдующимъ. Должно требовать: 1) чтобы они ясно признали вселенское достоинство и боговдохновенность IV собора; 2) чтобы они предали анаѳемѣ Евтихія, Діоскора, Севера и остальныхъ монофизитовъ и ѳеопасхитовъ, нечестиво признающихъ смѣшеніе и сліяніе двухъ естествъ во Христѣ; 3) чтобы они признали, что два естества не сліянно, непреложно и неизмѣнно соединились въ одномъ Лицѣ Богочеловѣка, и что каждое изъ этихъ естествъ сохранило невредимо отличавшее его свойство; 4) что божество воплощеннаго Слова пребывало безстрастнымъ; 5) что, проповѣдуя во Христѣ одно естество, они далеки отъ нечестиваго толкованія евтихіанъ и акефалитовъ и подъ этими словами разумѣютъ не что иное, какъ то, что разумѣетъ каѳолическая церковь подъ словами «два естества», т. е. нераздѣльное и не сліянное един-

---

[1]) Т.-е. Благодатнаго.

ство божества и человѣчества и 6) что, хотя они и остаются при своемъ выраженіи, какъ болѣе свойственномъ ихъ языку и какъ издревле освященномъ ихъ церковію въ богословскихъ и поучительныхъ сочиненіяхъ, равно какъ и въ церковныхъ ихъ пѣснопѣніяхъ, однакожъ они нисколько не охуждаютъ греческаго или лучше соборнаго выраженія («два естества во Христѣ»), напротивъ того, признаютъ выраженіе это благочестивымъ и православнымъ и т. д. Если они ясно и открыто признаютъ все это и утвердятъ собственною подписью, то нѣтъ достаточной причины намъ отвергать общеніе съ ними и провозглашать ихъ еретиками и разномыслящими по вѣрѣ; напротивъ мы должны извинить имъ это выраженіе изъ снисхожденія, должны обнять ихъ какъ братьевъ, исповѣдующихъ одну съ нами вѣру, слѣдуя въ семъ богомудрому мнѣнію св. Григорія Богослова: «состязающіеся о божественномъ, да не осрамляются, какъ бы вѣра состояла для насъ въ словахъ, а не въ самой сущности (см. Сов. слово, также Акты соборовъ т. I стр. 289)» [1]).

2. *Относительно обрядовыхъ разностей* преосвящ. Григорій дѣлаетъ сначала общее замѣчаніе, «что если армяне будутъ настойчиво держаться своихъ обычаевъ, то ради любви во Христѣ мы должны показать себя уступчивыми и снисходительными къ нимъ, но не прежде, какъ получимъ отъ нихъ необходимыя удостовѣренія, въ особенности относительно тѣхъ обычаевъ, въ которыхъ можно подозрѣвать какой либо еретическій смыслъ» и затѣмъ подъ условіемъ письменнаго удостовѣренія въ томъ, что съ этими обычаями они не соединяютъ еретическаго смысла, хотя бы они имѣли и еретическое происхожденіе, находимъ возможнымъ оставить имъ всѣ эти разности неприкосновенности [2]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 22—24.

[2]) За исключеніемъ впрочемъ опрѣсноковъ, относительно которыхъ онъ затрудняется дать категорическій отвѣтъ, такъ какъ это,—по его мнѣнію,—«вопросъ трудный», а ограничивается перечисленіемъ «примѣровъ снисхожденія» по

Въ оправданіе такой широкой уступчивости и снисходительности по тому и другому пункту преосв. Григорій приводитъ довольно много изреченій и примѣровъ и изъ св. Писанія [1]) и изъ твореній [2]) равно какъ и практики [3]) отцевъ церкви и на основаніи всего этого дѣлаетъ такое общее заключеніе: «поучаемые такими примѣрами снисхожденія св. отцевъ, соборовъ и церквей, какіе я приводилъ выше, и наконецъ примѣрами самихъ богодухновенныхъ учениковъ Спасителя, будемъ, ради Бога мира и любви, снисходительны и уступчивы относительно обычаевъ о постахъ и праздникахъ и относительно остальныхъ постановленій братій нашихъ армянъ, конечно на сколько таковые вовсе не касаются догмата, «такъ какъ не за всякій обычай слѣдуетъ отлучать отъ церкви, но только за тотъ, который ведетъ къ различію въ догматѣ» [4]).

---

этому предмету, «предоставляя разрѣшеніе предлежащаго вопроса святому голосу каѳолической церкви, единой безгрѣшной и непогрѣшимой наставницы вѣрныхъ». стр. 48.

[1]) Дѣян. XV, 13—30. Римл. XIV. 1 и 6.

[2]) *Св. Григорія Богослова*, Сов. слово, письмо къ Кледонію и др., *св. Аѳанасія Великаго*, Догматическое посланіе собора Александрійскаго и др., *св. Василія Великаго* посланіе къ Терентію и др., *Ѳеофилакта Болгарскаго*, письмо къ діакону Николаю, *Петра Антіохійскаго*, письма къ Михаилу Керулларію и др., *Димитрія Хоматинскаго*, *Іоанна Китрійскаго* и нѣкоторыхъ другихъ.

[3]) Кромѣ нѣкоторыхъ случаевъ изъ практики вышепоименованныхъ св. отцевъ и богослововъ, указываются еще слѣд. примѣры снисхожденія православныхъ пастырей и церквей къ неточнымъ или погрѣшительнымъ терминамъ и выраженіямъ и отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ церковныхъ обществъ: 1) примѣръ снисхожденія православныхъ (по убѣжденію св. Аѳанасія В. и Григорія Богослова) къ послѣдователямъ Павлина, неправильно употреблявшимъ терминъ *едина ѵпостась*, 2) освященіе I всел. соборомъ слова *единосущный*, въ еретическомъ смыслѣ употреблявшагося нѣкоторыми послѣдователями Савеллія, 3) освященіе IV всел. соборомъ термина *два естества*, неправильно употреблявшагося Несторіемъ, 4) употребленіе папою Юліемъ въ посланіи къ священномученику Діонисію Александрійскому противъ Павла Самосатскаго, термина *едино естество* въ православномъ смыслѣ. О мѣрахъ къ достиженію единенія, стр. 30, примѣч. 1.

[4]) Тамъ же, стр. 62—63.

Трудно полнѣе и точнѣе изложить начала ἕνωσις οἰκονομική, чѣмъ это сдѣлано въ вышеприведенныхъ выдержкахъ изъ проэкта преосв. Григорія. Тутъ есть и *взаимная любовь другъ къ другу* въ качествѣ исходнаго пункта для проэктируемаго возсоединенія, и *ничтожность разностей*, существующихъ между православной и армянской церквами, въ качествѣ основнаго мотива къ возсоединенію и *сохраненіе той и другой церковью* statu quo, маскируемое разными формальностями, въ качествѣ желаемаго способа возсоединенія, словомъ весь проэктъ отъ начала до конца построенъ на началахъ ἕνωσις οἰκονομική и даже рекомендуется къ примѣненію въ той простѣйшей формѣ, которая была извѣстна на западѣ подъ техническимъ терминомъ unio conservativa.

Это обстоятельство освобождаетъ насъ отъ необходимости разсматривать и оцѣнивать проэктъ преосвящ. Григорія съ теоретической его стороны. Несостоятельность его съ этой стороны болѣе чѣмъ достаточно доказывается исторически-доказанной несостоятельностью теоріи, которая въ немъ проводится.

Не болѣе состоятеленъ онъ и съ практической стороны, или со стороны примѣнимости проводимой въ немъ теоріи къ данному случаю. Въ своемъ проэктѣ преосвящ. Григорій выходитъ изъ предположенія, что между православной и армянской церквами *нѣтъ различія въ догматѣ*. Это предположеніе составляетъ базисъ его проэкта: съ нимъ онъ стоитъ и падаетъ, такъ что въ случаѣ справедливости этого предположенія остается лишь поблагодарить автора за проэктъ, и не откладывая его въ долгій ящикъ, озаботиться пріисканіемъ средствъ къ немедленному его осуществленію, а въ случаѣ ложности отложить его въ сторону безъ дальнихъ разсужденій, какъ совершенно несостоятельный [1]).

---

[1]) Преосв. Григорій и самъ очень хорошо сознавалъ указанное нами значеніе этого предположенія для своего проэкта и, высказавши изложенное нами

А такъ какъ несправедливость этого предположенія, послѣ выясненной нами солидарности ученія армянской церкви съ догматической теоріей монофизитовъ и отчасти несомнѣнной, отчасти болѣе чѣмъ вѣроятной связи важнѣйшихъ «особливыхъ преданій» ея съ исторіей и догматикой монофизитства не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію; то мы и дѣйствительно могли бы безъ дальнихъ разсужденій отложить его въ сторону; но нѣкоторые пункты въ этомъ проэктѣ требуютъ нѣсколькихъ пояснительныхъ словъ, такъ какъ они могутъ производить на неопытныхъ, или недостаточно внимательныхъ читателей впечатлѣніе своей мнимой основательностью и цѣлесообразностью.

Во 1-хъ авторъ рекомендуетъ православной церкви оказать *снисхожденіе* армянской относительно всѣхъ тѣхъ «особенностей», которыя отличаютъ послѣднюю отъ первой. Со своей стороны мы находимъ эту рекомендацію прежде всего преждевременной: можно оказывать снисхожденіе лишь тогда, когда объ немъ будутъ просить, а армянская церковь доселѣ еще объ немъ не просила и можетъ быть даже и не подумаетъ просить... Далѣе мы думаемъ, что если существуетъ между православной и армянской церквами разногласіе въ догматѣ,

---

выше сужденіе свое въ занимающемъ его вопросѣ «узаконеній, или обычаевъ мѣстной церкви, несогласныхъ съ уставами церковными, но не касающихся однакожъ вѣры и основныхъ нравственныхъ началъ евангелія», счелъ нужнымъ оговорить свою мысль слѣдующимъ подстрочнымъ примѣчаніемъ: «я сказалъ, «не касается вѣры», потому что когда какой либо обрядъ прямо или косвенно стремится къ опроверженію вѣры и основныхъ началъ евангелія, точное соблюденіе которыхъ и отличаетъ *любовь къ Богу*, то нѣтъ мѣста никакому снисхожденію или уступкѣ ради любви къ ближнему, ибо, по словамъ св. Григорія Богослова, *лучше брань, нежели миръ, отчуждающій отъ Бога* (тамъ же, стр. 21: примѣч. 2-е. Курсивъ принадлежитъ подлиннику). Правда, мысль автора выражена имъ не довольно точно и опредѣленно (обрядовъ, буквально стремящихся къ опроверженію вѣры или основныхъ началъ евангелія, мы не знаемъ ни въ одномъ христіанскомъ исповѣданіи), но безъ большой натяжки, можетъ быть понята о тѣхъ обрядахъ, которые тѣсно связаны съ какой либо еретической доктриной и вслѣдствіе этого имѣютъ еретическій смыслъ.

то православная церковь *не имѣетъ права* оказывать ей снисхожденіе, а если не существуетъ, то армянская церковь *не нуждается* въ этомъ снисхожденіи: она можетъ требовать *по праву* того, что авторъ рекомендуетъ оказать ей *изъ милости.* Наконецъ снисхожденіе нарушаетъ равенство между сторонами и дѣлаетъ невозможнымъ правильную и прочную постановку отношеній между ними.

Во 2-хъ авторъ рекомендуетъ православной церкви довольствоваться формальнымъ признаніемъ «вселенскаго достоинства и боговдохновенности IV вселенскаго собора» со стороны армянской церкви въ замѣнъ оказываемаго ей снисхожденія во всемъ остальномъ. Но въ чемъ же будетъ выражено это признаніе? Въ принятіи его вѣроопредѣленія? Но оно исключаетъ собою спеціальныя вѣроопредѣленія армянской церкви. И какъ возможно будетъ тогда удержаніе ею послѣднихъ? Въ простомъ причисленіи его къ коллекціи соборовъ, признаваемыхъ армянскою церковію, безъ принятія его вѣроопредѣленія? Но тогда что же это будетъ за признаніе «его вселенскаго достоинства и боговдохновенности?» Подъ этимъ условіемъ можно смѣло признать то и другое не только за такъ называемыми «разбойничьими» соборами христіанскими, но и за сборищами турецкихъ дервишей, такъ какъ это признаніе будетъ пустой, безсодержательной фразой. Нѣтъ, старинные пастыри православной церкви были гораздо послѣдовательнѣе: они не ограничивались требованіемъ признанія «вселенскаго достоинства и богодуховенности IV собора», а *требовали вмѣстѣ съ тѣмъ принятія каноническаго посланія папы Льва I и ученія православной церкви о двойствѣ естествъ, воль и дѣйствій.* Вотъ это требованіе мы понимаемъ, а смыслъ требованія преосвященнаго Григорія, къ стыду нашему, превышаетъ наше разумѣніе.

Въ 3-хъ нашъ авторъ рекомендуетъ православной церкви взять съ армянъ письменное удостовѣреніе въ томъ, «что проповѣдуя во Христѣ *одно естество*, они далеки отъ нече-

ствваго толкованія евтихіанъ и акефалитовъ и подъ этими словами разумѣютъ не что иное, какъ то, что разумѣетъ каѳолическая церковь подъ словами «*два естества*, т. е. нераздѣльное и не сліянное единство божества и человѣчества». Въ этихъ словахъ автора мы ужъ ровно ничего не понимаемъ. До сихъ поръ всѣ православные богословы думали и утверждали, что если *два* естества, такъ *не одно*, а если *одно*, такъ *не два*: а нашъ авторъ находитъ возможнымъ подъ *однимъ естествомъ* разумѣть *два*,—не найдетъ ли онъ возможнымъ vice verso разумѣть *подъ двумя одно?* Послѣдовательность въ ту и другую сторону одинаковая. До сихъ поръ всѣ православные богословы думали и утверждали, что когда православная церковь учитъ, что въ Іисусѣ Христѣ *два естества*, то *два естества* и разумѣетъ, а не что либо иное. Нашъ авторъ говоритъ, будто она разумѣетъ «не раздѣльное и не сліянное единство божества и человѣчества». Смѣемъ его увѣрить, что это «не раздѣльное и не сліянное единство божества и человѣчества» во Христѣ она разумѣетъ подъ словомъ *лице или ѵпостась*, а не подъ терминомъ *два естества*. Послѣ этого можно ожидать отъ автора увѣренія, что когда говорятъ *душа и тѣло*, то разумѣютъ *не душу* и *не тѣло*, а *связь ихъ между собою*. Но не ужели нельзя ихъ мыслить и отдѣльно другъ отъ друга? Вѣдь душа не-то, что-тѣло, равно какъ и наоборотъ.

Въ 4-хъ авторъ рекомендуетъ православной церкви взять съ армянъ письменное обязательство въ томъ, «что хотя они и остаются при своемъ выраженіи, какъ болѣе свойственномъ ихъ языку и какъ издревле освященномъ ихъ церковію въ богословскихъ и поучительныхъ сочиненіяхъ равно какъ и въ церковныхъ ихъ пѣснопѣніяхъ, однакожъ они нисколько не охуждаютъ греческаго или лучше соборнаго выраженія («два естества во Христѣ»), напротивъ того, признаютъ выраженіе это благочестивымъ и православнымъ и т. д.» Чтожъ и на томъ спасибо! Ужъ если оказывать снисхожденіе, такъ—вза-

имное. Это во всякомъ случаѣ не лишне для уравненія отношеній. Но какъ бы намъ не зайти въ этомъ уравненіи ужъ слишкомъ далеко? Какъ бы не поставить св. Флавіана на одну доску съ его убійцей Діоскоромъ, св. Льва съ Евтихіемъ? Какъ бы не отождествить IV вселенскаго собора съ Девинскимъ, а VI-го съ Монаскертскимъ?.. Но не продолжаемъ. Sapienti sat. Авторъ договорился здѣсь до геркулесовыхъ столповъ лятитудинаризма. Не достаетъ только того, что бы православная и армянская церкви извинились одна передъ другой за свою минувшую исторію и за своихъ невѣжественныхъ дѣятелей, которые сами не знали, что творили, находя различіе между формулами *едино естество* и *два естества* и под.

Въ 5-хъ авторъ утверждаетъ, что между православной и армянской церквами различіе только въ словахъ. Но его увѣреніе можетъ быть справедливо лишь при предположеніи, что армянская церковь отреклась торжественно отъ историческаго смысла монофизитскихъ формулъ и терминовъ, употребляющихся въ ея богослужебной и богословской литературѣ и составляющихъ ея отличіе отъ православной церкви. Но а) о такомъ отреченіи мы ничего не знаемъ (увѣреніе Нерзеса Благодатнаго не есть отреченіе самой церкви) и б) если предположить, что оно существуетъ; то мы вывели бы изъ этого факта заключеніе, діаметрально противоположное тому, которое дѣлаетъ нашъ авторъ-именно: мы тѣмъ настойчивѣе рекомендовали бы армянской церкви устранить эти послѣдніе жалкіе остатки историческаго монофизитства. Если она отреклась отъ ихъ смысла; то гдѣ же основанія удерживать ихъ форму? Напротивъ тогда откроются для нея два весьма серьозныхъ основанія устранить ихъ какъ можно скорѣе и какъ можно полнѣе: 1-е заключается въ томъ внутреннемъ противорѣчіи, которое въ такомъ случаѣ будетъ заключаться между формою и содержаніемъ, 2-е въ томъ соблазнѣ, который производятъ и всегда будутъ производить эти формы на всѣхъ

тѣхъ, которые знакомы съ ихъ историческимъ смысломъ. Эти основанія стоятъ того, что бы для нихъ пожертвовать шелухою, особенно послѣ того, какъ уже пожертвовано зерно [1]).

Въ 6-хъ, наконецъ, непонятною представляется намъ сколько съ одной стороны смѣлость автора предъ формулой *едино естество* столько же съ другой — трусость его предъ *опрѣснокамн*. Ни мало не затрудняется онъ оставить армянамъ первую, и недоумѣваетъ, можно ли оставить имъ послѣднія. Но почему онъ забываетъ, что между первою и послѣдними существуетъ тѣсная внутренняя связь, что послѣднія служатъ лишь символомъ и выраженіемъ первой? Такимъ образомъ ужъ если оставлять, такъ оставлять то и другое, такъ какъ устраненіе одного съ оставленіемъ другаго будетъ вопіющей непослѣдовательностью. Впрочемъ прожектерамъ ἕνωσις οἰκονομική подобная непослѣдовательность не въ диковинку. Она составляетъ основную стихію ихъ теоріи [2]).

---

[1]) Что же касается остальныхъ, проэктируемыхъ авторомъ условій возсоединенія, то напрасно онъ трудился ихъ формулировать. Армянская церковь давнымъ-давно ихъ выполнила и притомъ по собственному почину.

[2]) Для характеристики затрудненія, испытываемаго авторомъ предъ опрѣснокамн, мы должны прибавить, что это затрудненіе вытекаетъ не изъ его прямого источника, а изъ случайнаго и посторонняго. Онъ затрудняется оставить армянамъ опрѣсноки не потому, что съ ними въ ихъ церкви соединяется извѣстный специфическій смыслъ, а единственно потому, что онѣ употребляются въ латинской церкви, и чтобы выгородить армянскую церковь отъ подозрѣнія въ солидарности съ латинскою на этомъ пунктѣ, разрѣшается слѣдующимъ оригинальнымъ соображеніемъ: «извѣстно, что опрѣсноки армянъ отличаются отъ опрѣсноковъ латинской церкви тѣмъ, что опрѣсноки армянъ суть плоскіе, довольно большой величины хлѣбы, раздробляемые и раздѣляемые священнослужителемъ на мелкія части, которыя, по напоеніи ихъ кровію изъ св. чаши, роздаются христіанамъ. Опрѣсноки же латинянъ, особенно съ XIV вѣка обратились въ весьма тоненькія пышечки, мгновенно разсыпающіяся, и тѣмъ какъ бы наглядно изобличающія дерзновенно совершенный Римомъ разрывъ церковнаго единства, таинственно указуемаго въ одиномъ хлѣбѣ, какъ говоритъ апостолъ (1 Кор. X. 17). О мѣрахъ къ достиженію единенія... стр. 79 примѣч. 1. На этомъ между прочимъ основаніи авторъ заключаетъ: «слѣд. въ сравненіи съ римскою церковію и

Нѣтъ. Если заключить возсоединеніе армянской церкви съ православною на проектируемыхъ преосвященнымъ Григоріемъ условіяхъ, то что будетъ второе изданіе ἕνωσις ὑδροβαφής (единеніе, вилами на водѣ писанное), заключеннаго нѣкогда между ѳеодосіянами и александрійскими моноѳелитами [1]).

Такимъ образомъ кромѣ ложности основанія проэктъ преосвященнаго Григорія разрушаетъ самъ себя своими внутренними противорѣчіями и слѣдовательно долженъ быть признанъ невозможнымъ къ исполненію. Но, независимо отъ всего этого, онъ не осуществимъ и потому, что противорѣчитъ исконной практикѣ православной церкви по этому предмету. Православная церковь въ своихъ сношеніяхъ съ армянскою по вопросу о возсоединеніи постоянно и неизмѣнно, отъ начала и до конца, выходила изъ предположенія, діаметрально противоположнаго тому, изъ котораго выходитъ преосвященный Григорій, именно—она выходила изъ предложенія, что между ею и армянскою церковію существуетъ различіе въ догматѣ и въ силу этого постоянно и неизмѣнно ставила какъ conditio sine qua non для возсоединенія устраненіе этого различія какъ въ ученіи, такъ и въ обрядахъ и учрежденіяхъ.

---

въ этомъ отношеніи армянская церковь стоитъ ближе къ православію»... Тамъ же, стр. 82. Читая эти курьозныя соображенія, можно подумать, что авторъ совершенно незнакомъ съ православной полемической литературой по вопросу объ опрѣснокахъ. Напомнимъ же ему, что предшедствовавшіе православные богословы всѣ безъ исключенія представляли дѣло совершенно на оборотъ: они вооружались противъ опрѣсноковъ латинской церкви именно потому, что подозрѣвали въ нихъ *связь съ еретическими теоріями*, принятыми въ нѣкоторыхъ неправославныхъ обществахъ, вооружались не противъ ихъ *формы*, а противъ ихъ *смысла*, и, наконецъ, тѣ изъ нихъ, которые рекомендовали православной церкви быть снисходительной къ опрѣснокамъ, и которыхъ цитуетъ нашъ авторъ, рекомендовали ей эту снисходительность *исключительно* къ опрѣснокамъ латинской церкви и *единственно* при предположеніи, что *онъ не связаны у ней ни съ какой еретической теоріей* и что слѣд. на этомъ пунктѣ не существуетъ *никакой солидарности между ею и другими неправославными обществами* и—въ томъ числѣ *съ армянскою церковію*.

[1]) Theophanes, Chronogr. ed. Bonn. t. I. p. 507.

насколько послѣдніе связаны съ погрѣшительными догматами, или другими словами постоянно и неизмѣнно держались теоріи ἕνωσις δογματική. А такъ какъ съ тѣхъ поръ, какъ прервались ея сношенія съ армянскою церковію по вопросу о возсоединеніи, ни въ ученіи, ни въ практикѣ этой церкви не произошло никакихъ перемѣнъ, которыя давали бы православной церкви основаніе перемѣнить свой взглядъ на армянскую, то она обязана держаться той же теоріи и въ дальнѣйшихъ своихъ сношеніяхъ по вопросу о возсоединеніи, если таковыя возобновились бы. Не говоря уже о безусловной вѣрности и цѣлесообразности этой теоріи, православная церковь обязана держаться ея далѣе и въ силу простой логической послѣдовательности и вѣрности самой себѣ. Если непослѣдовательность и противорѣчіе самому себѣ не похвальны въ частномъ человѣкѣ, то тѣмъ болѣе въ церкви, не только претендующей на имя единой истинной, но и по самой строгой справедливости заслуживающей это имя. Но у ней есть мотивы еще болѣе возвышенные. Къ этой послѣдовательности и вѣрности самой себѣ обязываетъ ее и сознаніе солидарности съ своимъ славнымъ прошедшимъ и глубокое благоговѣніе къ тѣмъ великимъ и святымъ дѣятелямъ ея исторіи, которые спасли и утвердили чистоту ея вѣроученія и обрядовыхъ учрежденій не только своимъ геніемъ, но и святыми страданіями. Она не имѣетъ причинъ стыдиться своего прошедшаго и отрекаться отъ него въ угоду ἕνωσις οἰκονομική и всего менѣе просить о снисхожденіи къ нему какую-бы то ни было церковь, а напротивъ имѣетъ всѣ причины гордиться имъ и дорожить своей неизмѣнной вѣрностью ему.

Но если проэктъ преосвящ. Григорія противорѣчитъ исконной практикѣ православной церкви по вопросу о возсоединеніи ея съ армянскою, то удивительно какъ гармонируетъ съ тою, которой держалась армянская церковь въ своихъ сношеніяхъ съ православной по тому же вопросу. За исключеніемъ случаевъ принудительной уніи, во всѣхъ остальныхъ,

когда она пользовалась относительной свободою дѣйствій, она постоянно и неизмѣнно—по крайней мѣрѣ въ лицѣ уніонистовъ—предлагала устроять эту унію на началахъ ἕνωσις οἰκονομικὴ. Преосвящ. Григорій не только сходится съ армянскими уніонистами въ исходной точкѣ и въ главныхъ мотивахъ, но и въ предположеніи различія между тою и другою церковію въ буквѣ при согласіи въ смыслѣ, предположеніи, изъ котораго выходилъ и которое проводилъ Нерзесъ Благодатный въ своей извѣстной уже намъ перепискѣ съ Константинополемъ по вопросу о возсоединеніи. Мы не думаемъ, что бы преосвящ. Григорій заимствовалъ всѣ эти черты сходства у Нерзеса Благодатнаго. Они не самобытны и у этого послѣдняго, а составляютъ общее достояніе теоріи, которую проводитъ тотъ и другой и встрѣчаются иногда съ поразительнымъ сходствомъ въ сочиненіяхъ уніонистовъ всѣхъ временъ и церквей, проводившихъ туже теорію [1]).

Въ данномъ случаѣ для насъ впрочемъ важенъ не источникъ сходства, замѣчаемаго между проэктомъ преосвящ. Гри-

---

[1]) Желающіе осязательно убѣдиться въ этомъ, благоволятъ сравнить основныя начала и доводы проэкта преосвящ. Григорія съ таковыми же, приводимыми съ одной стороны въ сочиненіяхъ греческихъ уніонистовъ XIII—XV вв., напр. въ сочиненіяхъ Іоанна Векка 1) Περὶ τῆς ἑνώσεως καὶ εἰρήνης τῶν τῆς παλαιᾶς τε νέας Ῥώμης ἐκκλησιῶν (apud Allatium Gr. Orth. t. I. p. 61—225; apud Laemmer. Gr. Orth. t. I. S. III. p. 197—406. Здѣсь не только приводятся въ оправданіе уніи съ Римомъ, заключенной въ Ліонѣ 1274 г. на основаніи ἕνωσις οἰκομομικὴ, тѣ же примѣры изъ церковной исторіи и мѣста изъ твореній отеческихъ, которыя приводятся въ проектѣ преосвящ. Григорія, но и почти въ томъ же порядкѣ, въ которомъ цитуются у преосв. Григорія, и ужъ, конечно, не Веккъ заимствовалъ ихъ у преосв. Григорія); 2) въ двумъ трактатахъ περὶ ἀδικίας, ἧς ὑπέστη, τοῦ οἰκείου θρόνου ἀπελαθεὶς (apud. Allatium, lib. cit. t. II. p. 11—83); 3) въ Ἀπολογία (ibid. p. 84—94), Константина Мелитиніота въ двухъ трактатахъ περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἑνώσεως λατίνων τε καὶ γραϊκῶν (Ibid. p. 642—921) и Георгія Метохиты λόγος διαλαμβάνων τὰ τῆς προβάσης εἰρήνης μέσον ἑκατέρων ἐκκλησιῶν... (apud Maium, Patrum nova bibliotheca, t. VIII. P. II. p. 1—178); съ другой стороны въ сочиненіяхъ армянскихъ уніонистовъ, напр. въ извѣстномъ сунодальномъ словѣ Нерзеса Ламиронскаго (Zeitschrift für historische Theologie. B. IV. и Православ. Обозрѣніе за 1865 г. ч. 17).

горія и теоріей возсоединенія, которой держалась армянская церковь въ своихъ сношеніяхъ съ православной по этому предмету, а вопросъ о томъ, есть ли для нея основанія держаться и далѣе этой же теоріи въ случаѣ возобновленія сношеній о возсоединеніи?

Мы думаемъ, что—нѣтъ, и надѣемся доказать это. Съ этою цѣлію намъ необходимо разсмотрѣть и оцѣнить тѣ основанія, которыя какъ сама она приводила доселѣ въ оправданіе этой теоріи, такъ и вслѣдъ за нею преосвящ. Григорій въ своемъ проэктѣ. Основаній этихъ не мало, но изъ нихъ серьёзнаго разбора и оцѣнки заслуживаютъ лишь слѣд. три: этой теоріи возсоединенія заставляло ее держаться: а) уваженіе къ своему прошедшему; б) неудобства сознанія въ своихъ погрѣшностяхъ и в) опасеніе произвести соблазнъ и расколъ въ средѣ своихъ чадъ.

Основанія эти не новы. Онѣ постоянно выдвигались впередъ всѣми церквами и церковными обществами, желавшими устроить взаимное возсоединеніе на началахъ ἕνωσις οἰκονομικῆ, и потому прежде чѣмъ оцѣнивать ихъ спеціально въ примѣненіи къ армянской церкви, выслушаемъ ихъ оцѣнку примѣнительно къ латинской и греческой церкви, сдѣланную ученымъ Георгіемъ Схоларіемъ въ одной изъ своихъ, цитованныхъ уже нами, рѣчей къ греческимъ отцамъ Флорентійскаго собора: «многихъ заставляетъ неблагопріятно относиться къ ἕνωσις δογματικῆ стыдъ, внушаемый перемѣною своихъ взглядовъ и убѣжденій. Латиняне, какъ я слышу, говорятъ, что ужасно было бы намъ, послѣ того какъ мы столько лѣтъ держались этого мнѣнія (Filioque) и какъ сами вѣровали и даже исповѣдывали въ символѣ вѣры, и усердно учили другихъ тому же, такъ что и въ сочиненіяхъ утверждали, что это мнѣніе принадлежитъ къ числу самыхъ необходимыхъ для спасенія, и на словахъ доказывали это, теперь сознаться въ томъ, что мы, точно дѣти какія, научены истины другими. Ужасно было бы

потому, что позоръ не ограничился бы нами одними, а пришлось бы передать его нашимъ потомкамъ, равно какъ распространить обвиненіе въ невѣжествѣ и ослѣпленіи и на нашихъ предковъ, изъ которыхъ многіе пріобрѣли себѣ славу святыхъ. Такимъ безславіемъ покрыло бы Римскую церковь намѣреніе исправить въ ней что либо! Самое же худшее состоитъ въ томъ, что тогда было бы неизвѣстно, какъ намъ относиться къ своимъ предкамъ, молиться ли за нихъ, какъ за православныхъ, и воздавать имъ должную честь, или презирать, какъ еретиковъ и проживших свой вѣкъ во лжи, усумниться въ ихъ спасеніи и отречься отъ прежнихъ къ нимъ отношеній. Ибо если бы мы только просто вѣровали, что Духъ Св. исходитъ и отъ Сына, а не исповѣдывали своей вѣры языкомъ, тогда было бы еще сносно одно мнѣніе замѣнить другимъ: тогда можно бы было отнести это мнѣніе къ категоріи многихъ другихъ несостоятельныхъ мнѣній, принятыхъ той и другой стороной послѣ раздѣленія и теперь подлежащихъ отмѣнѣ, —мнѣній, отмѣна которыхъ не можетъ быть постыдной ни для той ни для другой стороны, такъ какъ онѣ не составляютъ чего либо неизмѣннаго и необходимаго для спасенія, отличительную особенность чего составляетъ то, что если стороны не одинаково на оное смотрятъ, то не могутъ сходиться и въ исповѣданіи вѣры. А поелику это мнѣніе возведено у насъ въ рядъ неизмѣнныхъ догматовъ вѣры, и проповѣдуется безъ всякаго сомнѣнія въ теченіе столь долгаго времени, такъ что невозможно уже досконально (ἀκριβῶς) не знать ни тѣхъ, которые прибавили (Filioque), ни побужденій, которыми они при этомъ водились, чтобы возможны были какія бы ни было увертки, то кто рѣшился бы на его отмѣну, не осудивши себя заранѣе на общій позоръ и посмѣяніе? Въ самомъ дѣлѣ развѣ можетъ быть что либо позорнѣе того, если мы сами противъ себя будемъ свидѣтельствовать, что мы обманывали себя и другихъ и такъ долго исповѣдывали ложь, и притомъ тогда, когда мы по своей

мудрости и силѣ слова можемъ быть учителями истины для другихъ? Что латиняне говорятъ именно такъ, а не иначе: это я самъ слышалъ. Что же касается грековъ, то я думаю, что и они тоже будутъ крѣпко стоять на своемъ, такъ какъ и они въ свою очередь не худого мнѣнія о своей мудрости, и конечно сочтутъ за стыдъ оказаться мечтателями, такъ долго гонявшимися за тѣмъ, чтобы имѣть самое правильное мнѣніе и уклонявшимися отъ общенія со своими братьями до того, что рѣшились вытерпѣть даже множество напастей, будучи вынуждены бороться съ разливомъ нечестія безъ союзниковъ. Но тѣ и другіе вмѣстѣ, по моему мнѣнію, легко могутъ избѣгнуть стыда, благодаря пріобрѣтенію, которое сдѣлаютъ въ томъ, что узнаютъ истину и отвергнутъ ложь. Бѣда лишь въ томъ, что тѣ и другіе, какъ видится, собрались сюда съ надеждами больше учить другихъ и склонять къ единомыслію съ собою, чѣмъ на оборотъ. Со своей стороны я не вижу тутъ никакого стыда — греки могутъ оправдываться въ непринятіи мнѣнія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына тѣмъ, что имъ приходится впервые вводить у себя это мнѣніе, и хотя бы оно было само по себѣ истинно, все таки имъ естественно упираться противъ него... Грекамъ всегда можно укрыться подъ защиту символа и того факта, что они держатся общепринятаго исповѣданія: они могутъ сказать, что они изъ-за того только и спорятъ, чтобы это общее исповѣданіе всѣми уважалось и охранялось. Притомъ на латинянахъ тяготѣетъ обвиненіе въ новшествѣ, равно какъ и въ томъ, что они одни на свой страхъ дерзнули наложить свою руку на то, что составляетъ общее достояніе, вслѣдствіе чего ихъ заблужденіе отягчалось. Этими и многими другими способами можно грекамъ умалить страхъ стыда, внушаемый перемѣною убѣжденій, если только можно назвать это стыдомъ. Въ самомъ дѣлѣ что за стыдъ добиваться доподлиннаго познанія истины, и твердо стоя на томъ, что составляетъ общее ученіе, предоставить вселенскому собору изречь свой

приговоръ о частныхъ, излюбленныхъ тѣми или другими мнѣніяхъ? Во всякомъ случаѣ вовсе не постыдно ни для тѣхъ, ни для другихъ пытаться узнать то, чего они прежде не знали, если только мы не хотимъ унижать всякое вообще знаніе: а оно, какъ извѣстно, не прежде можетъ быть пріобрѣтено, какъ послѣ отреченія отъ незнанія: у кого же хватитъ духу винить тѣхъ, которые узнаютъ что либо, за то, что они не хотятъ до конца оставаться при своемъ незнаніи изъ страха опозориться чрезъ то, что окажутся знающими. Напротивъ постыдно то, когда люди, воображая себѣ, что они все знаютъ, и, не желая быть обязанными кому либо за пользу, пріобрѣтенную знаніемъ, такъ и проживаютъ весь свой вѣкъ въ невѣжествѣ. Кромѣ того, такъ какъ у насъ состязаніе изъ-за истины, то пріятно и побѣждать не иначе, какъ вмѣстѣ съ истиною; а пріобрѣсти ее—значитъ освободиться отъ всякаго стыда. Ибо о тѣхъ, которые облеклись оружіями истины и только предъ ними склоняются, никто не скажетъ, что они побѣждены кѣмъ либо изъ людей, слабѣе которыхъ оказаться было бы стыдно, а лишь самою истиною, о торжествѣ которой всѣ мы молимся... Нѣтъ,—разумная замѣна одного мнѣнія другимъ и переходъ отъ худого къ хорошему ничего постыднаго въ себѣ не заключаютъ, ибо не отложеніе зла, а храненіе его постыдно, какъ сказалъ кто-то. Повторяю, греки этимъ путемъ должны убѣждаться въ томъ, правду ли говорятъ латиняне, и это стараться выяснить всѣми доступными имъ средствами, не предполагая и тѣни какого либо стыда и опасности утратить изъ-за этого правильное мнѣніе. Что же касается латинянъ, то хотя нѣкоторые приводимые ими въ свое оправданіе резоны, на мой взглядъ, съ большимъ изъяномъ, и ихъ опасенія покрыться стыдомъ не совсѣмъ неосновательны, такъ что они больше другихъ могутъ смущаться этимъ, но справедливость требуетъ для ободренія ихъ указать на то, что они не только ни мало не повредятъ своимъ предкамъ тѣмъ, что присоединятся къ истинѣ,

а напротивъ принесутъ имъ пользу, и именно тѣмъ, что, стяжавши себѣ правое и незазорное мнѣніе, будутъ молиться за нихъ, какъ за людей, увлеченныхъ ложью и потерпѣвшихъ нѣчто человѣческое, и въ воздаяніе за свои подвиги для истины будутъ испрашивать имъ у Бога милосердія. Такимъ образомъ мало по малу прикроется ихъ поношеніе, которое намѣревались умножать, наслѣдовавши отъ нихъ ихъ заблужденіе и храня въ себѣ такіе ужасы. Съ другой стороны, если не изъ жажды славы и не изъ желанія первенствовать надъ братьями и опредѣлять для всѣхъ что̀ — истинно и справедливо, а подъ вліяніемъ необходимости и основательныхъ соображеній, которыми не могли пренебрегать, они ввели мнѣніе, о которомъ рѣчь, то и при нашемъ молчаніи они навѣрное обрящутъ человѣколюбіе и сподобятся милости Божіей... А что святость многихъ изъ нихъ и при жизни и по смерти засвидѣтельствована Богомъ тѣми знаменіями, которыми Онъ ее обыкновенно свидѣтельствуетъ, и въ силу этого латинская церковь ихъ чтитъ и прославляетъ, то греки охотно согласятся съ этимъ... Есть надежда и притомъ весьма крѣпкая, что прибавленіе къ символу ни мало не повредило ихъ спасенію, такъ какъ они приведены были къ нему какой либо необходимостью и вообще резонами, дѣлавшими его безопаснымъ, и слѣдовательно, не нуждаются въ вашихъ молитвахъ... Итакъ ни вашихъ предковъ, какъ мы сказали, ни еще болѣе вашихъ потомковъ исправленіе, которое вы сдѣлаете, не покроетъ стыдомъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можно имъ покрыться стыдомъ чрезъ насъ, которые вмѣстѣ съ вами освободимъ и ихъ отъ безобразія лжи и которымъ они конечно останутся вѣчно благодарными за сдѣланную имъ пользу? Не можетъ быть, чтобы за себя лично они порадовались, что избавились отъ лжи, а тѣхъ, которые имъ въ этомъ содѣйствовали, возненавидѣли и осудили, какъ несправедливыхъ и лукавыхъ... Во всякомъ же случаѣ мнѣ кажутся совершенно неосновательными опасенія передать свой стыдъ потомкамъ, если только

сами вы напередъ не будете заслуживать стыда... Напротивъ мы покроемъ безславіемъ и стыдомъ всѣхъ и каждаго изъ нашихъ потомковъ на всѣ послѣдующія времена, если, сами имѣя возможность узнать истину, тѣмъ не менѣе останемся для нихъ виновниками лжи, при полной возможности сдѣлаться истолкователями здраваго ученія... Если кто вздумаетъ васъ порицать за то, что вы навлекли на себя безчестіе тѣмъ, что позволили побѣдить себя другимъ, то вполнѣ достаточнымъ отвѣтомъ на это порицаніе будетъ служить слава, пріобрѣтенная вами во 1-хъ тѣмъ, что вы сами спаслись, и во 2-хъ тѣмъ, что сдѣлались виновниками спасенія и для другихъ, желающихъ приступить къ познанію истины. Да никто не поставитъ вамъ этого и въ вину изъ нашихъ современниковъ, и менѣе всего греки: напротивъ на ихъ взглядъ вы будете достойны многихъ похвалъ и заслужите вѣчную признательность за то, что больше всѣхъ потрудились на пользу мира и вещественнымъ содѣйствіемъ, и мудростію, и наконецъ смиренномудріемъ и нѣкіими божественными разсужденіями. Равнымъ образомъ ни вамъ самимъ, ни всѣмъ, которые вамъ преданы, тоже не въ чемъ васъ винить. Напротивъ всѣ примутъ ваше рѣшеніе, какъ выслушанное отъ самаго Бога, съ одной стороны потому, что это будетъ рѣшеніе всей церкви, которая заблуждаться не можетъ, съ другой потому, что оно будетъ залогомъ мира, котораго всѣ жаждутъ, желая вмѣстѣ съ нимъ освободиться отъ неудобствъ, вызванныхъ расколомъ. Ко всему этому нужно прибавить, что перемѣнившіе свое мнѣніе ни чуть не больше обязаны будутъ благодарностью тѣмъ, которые убѣдили ихъ къ этому, чѣмъ оставшіеся при прежнемъ мнѣніи—тѣмъ, которые позволили себя убѣдить, такъ чтобы могъ пасть стыдъ на одну изъ сторонъ, которая одна извлекла пользу отсюда и узнала то, чего не знала прежде: напротивъ обѣ стороны раздѣлятъ поровну и пользу и честь; и прежде всего обѣ вмѣстѣ раздѣлятъ между собою удовольствіе побѣды, поелику цѣлію всѣхъ

усилій, общихъ состязаній и разсужденій будетъ служить разъясненіе и торжество истины... потомъ совершенно будетъ зависѣть отъ самихъ убѣжденныхъ и убѣдившихъ твердо удержать за собою свою славу однимъ въ возраженіяхъ, другимъ въ опроверженіяхъ, какъ это дѣлали и прежде... Увѣренъ также, что съ той и другой стороны скажутъ и даже очень многіе, что не однимъ намъ, здѣсь собравшимся, долженъ нравиться способъ примиренія, но и всѣмъ народамъ, повинующимся законамъ обѣихъ церквей, и что мы должны ставить своею цѣлью не то только одно, какъ намъ сойтись другъ съ другомъ, а и то, чтобы они согласились съ нашимъ рѣшеніемъ: въ противномъ случаѣ мы рискуемъ вмѣсто мира возбудить войну и возсоединеніе съ дальними купить цѣною разрыва съ самими близкими, — что̀ будетъ сопровождаться послѣдствіями гораздо болѣе печальными и опасными, чѣмъ доселѣшній расколъ... Что сказать на это? Позвольте мнѣ напомнить вамъ то, что̀ я говорилъ объ этомъ когда-то въ одной изъ своихъ рѣчей. Близость или отдаленность, существующая между людьми, опредѣляется, досточтимѣйшіе отцы, не разстояніемъ ихъ другъ отъ друга по мѣсту жительства, а сходствомъ въ нравахъ и образѣ жизни, и если возможно, въ языкѣ, а самое главное — благорасположеніемъ другъ къ другу, общеніемъ и содѣйствіемъ во всемъ, въ чемъ можно. Итакъ если вы это примете за норму для опредѣленія близости, или отдаленности, то придете къ выводамъ діаметрально-противоположнымъ, чѣмъ предполагали въ началѣ. Поведемъ рѣчь сначала о грекахъ. Кто не знаетъ, что знаменитѣйшіе народы латинскіе во всемъ вышереченномъ гораздо ближе къ намъ, чѣмъ кто либо, хотя многіе изъ нихъ отдѣлены отъ насъ громаднѣйшими пространствами. Кто не знаетъ также, что многіе изъ единовѣрныхъ намъ народовъ, и притомъ живущихъ въ ближайшемъ сосѣдствѣ съ нами, до того отличаются отъ насъ и нравами и обычаями, что и сказать нельзя, и не входятъ съ нами ни въ какія сношенія, хотя мы

съ ними постоянно сталкиваемся. Нѣкоторые изъ нихъ. какъ извѣстно, строятъ намъ постоянные ковы и ненавидятъ насъ. Другіе, наконецъ, и хотѣли бы намъ помочь чѣмъ либо, но вынуждены относиться къ намъ такъ же точно, какъ и тѣ, которые ничего не желаютъ сдѣлать, такъ какъ находятся въ такомъ же положеніи, какъ и мы и даже худшемъ, такъ что не въ состояніи помочь и самимъ себѣ... Нѣтъ, ни греческая церковь, ни ваша (латинская) не должны останавливаться въ своихъ усиліяхъ доставить блага (единенія) наиболѣе благоразумнымъ своимъ чадамъ изъ страха возбудить возстаніе со стороны неразумныхъ, тѣмъ болѣе, что оно можетъ быть и не возникнетъ: а если и возникнетъ, то можно будетъ подавить его отчасти кроткими, отчасти строгими мѣрами... О другихъ же затрудненіяхъ, на которыя указываютъ нѣкоторые, и говорить не стоитъ» [1]).

Всѣ эти разсужденія, по нашему мнѣнію, вполнѣ справедливыя и резонныя, въ такой же мѣрѣ примѣнимы и къ армянской церкви, въ какой къ латинской и греческой. Со своей стороны относительно первой мы можемъ присовокупить слѣдующее:

а) Уваженіе къ своему прошедшему дѣло прекрасное и обязательное для всякой церкви; но прошедшее армянской церкви распадается на два періода, — на періодъ ея единенія съ вселенскою церковію, обнимающій ея исторію съ ея основанія по 491 годъ, и періодъ ея разрыва съ нею, начинающійся этимъ годомъ. Между этими двумя періодами—цѣлая бездна, хотя представители армянской церкви и думаютъ иначе. Который же изъ этихъ двухъ періодовъ долженъ внушать армянской церкви больше къ себѣ уваженія — первый, или второй, т. е. періодъ ли ея единенія съ вселенской церковію, или періодъ раздѣленія съ нею? Если первый; то она обязана позаботиться о возстановленіи существовавшаго тогда

---

[1]) Ὑπὲρ εἰρήνης λογος β, lib. cit. p. 365—388.

единенія своего со вселенскою церковію *на тѣхъ самыхъ основаніяхъ, на которыхъ оно тогда существовало*, т. е. *на основаніяхъ единенія въ догматахъ*, такъ какъ *единеніе*, состоявшееся *на другихъ основаніяхъ*, будетъ уже *другимъ* единеніемъ, а *не тѣмъ, которое существовало тогда*. Если второй; то она обязана подерживать и далѣе раздѣленіе свое съ православною церковію, возникшее, окрѣпшее и существовавшее въ теченіе этого періода. Но тогда она станетъ въ противорѣчіе съ первымъ, древнѣйшимъ періодомъ своей исторіи, когда она жила одною общею жизнію со всею церковію, и поставитъ себя въ невозможность возстановить снова порванную случайно связь съ этой общей жизнью. Такимъ образомъ вопросъ для нея въ данномъ случаѣ сводится къ тому—желаетъ ли она и далѣе продолжать свою изолированную жизнь на началахъ своего сравнительно болѣе поздняго прошедшаго, или снова примкнуть къ общей жизни церкви на началахъ своего болѣе ранняго прошедшаго. Средины нѣтъ, потому что начала, на которыхъ она жила въ эти два періода своей исторіи, исключаютъ себя взаимно. Итакъ которое прошедшее для нея дороже?..

б) Охотно соглашаемся, что не легко сознаваться въ своихъ погрѣшностяхъ даже частному человѣку, не только какому либо обществу и особенно церкви. Но, по нашему мнѣнію, и здѣсь затрудненія больше фиктивныя, чѣмъ дѣйствительныя. Онѣ легко могутъ быть устранены, если откровенно приложить къ практикѣ положеніе, признаваемое въ теоріи всѣми церквами, именно—что ни одна частная церковь не непогрѣшима, что эта высокая привиллегія принадлежитъ только церкви вселенской. Давно пора признать на дѣлѣ ту неоспоримую истину, что во всякой частной церкви, какъ таковой, возможны погрѣшенія и въ догматѣ и въ практикѣ, обусловливаемыя несовершенствомъ и слабостями человѣческаго ума, длиннымъ, не всегда свѣтлымъ процессомъ исторической жизни, подверженнымъ въ каждомъ отдѣльномъ на-

родѣ, представляющемъ собою частную церковь, множеству случайностей. И сообразно съ симъ въ случаѣ открытія подобныхъ погрѣшностей въ извѣстной частной церкви, пора перестать ставить своею задачею отстаиваніе во что бы то ни стало этихъ погрѣшеній, хотя бы для этого пришлось прибѣгнуть къ подмѣнѣ ихъ историческаго смысла и значенія произвольнымъ. Такой пріёмъ мы считаемъ недостойнымъ нашего времени и унизительнымъ для достоинства самихъ церквей. Въ наше время ни одинъ сколько нибудь образованный народъ не стыдится и не затрудняется позвать на судъ свою минувшую исторію, хотя бы пришлось осудить цѣлый ея періодъ, не говоря уже объ отдѣльныхъ дѣятеляхъ. Неужели христіанскія церкви, эти свѣтильники народовъ, долженствующія стоять впереди своего времени и вести его за собою къ свѣту и правдѣ, останутся позади его?

в) Что же касается привычки народа къ стилистическимъ особенностямъ богослужебнаго языка и богословской литературы, равно какъ къ обрядамъ и обычаямъ, имѣющимъ связь съ исторіей и догматикой монофизитства, и соблазна, который можетъ произойти, если наложить руку на эти привычныя для него особенности и обряды, то опасенія, вызываемыя съ этой стороны, по нашему мнѣнію, въ настоящее время гораздо меньше имѣютъ основаній, чѣмъ въ то время, когда всѣ эти особенности вводились въ армянскую церковь. Вѣдь было время, когда этихъ особенностей, отличающихъ ее съ извѣстнаго времени отъ православной церкви, не было. Не боялись же предстоятели армянской церкви произвести соблазнъ и оскорбить религіозныя чувства народа, когда вводили всѣ эти особенности, почему жъ теперь бояться устранить ихъ? Вѣдь тогда эти особенности были для него столь же необычны, какъ теперь будетъ необычно ихъ опущеніе. Мы напротивъ думаемъ, что въ наше время—бо́льшаго развитія народныхъ массъ ревизія вѣроученія и богослуженія и очищеніе того и другого отъ вольныхъ и невольныхъ по-

грѣшностей, вкравшихся въ то и другое въ темныя времена невѣжества и религіознаго фанатизма, могутъ быть произведены съ меньшимъ рискомъ произвести соблазнъ и оскорбить религіозныя чувства чьи-бы то ни было, чѣмъ въ былое, особенно отдаленное отъ насъ время.

Такимъ образомъ всѣ три главнѣйшія основанія къ настаиванію на ἕνωσις οἰκονομική въ дальнѣйшихъ сношеніяхъ между православной и армянской церквами о возсоединеніи (предполагая, что эти сношенія возобновятся) не выдерживаютъ критики ни вообще, ни въ частности примѣнительно къ армянской церкви.

Въ заключеніе да позволено будетъ и намъ высказать свое скромное мнѣніе по вопросу о возсоединеніи армянской церкви съ православною. Основываясь столько же на указаніяхъ церковной исторіи и практикѣ православной церкви, сколько и на нѣкоторыхъ особенностяхъ армянской церкви, мы безусловно высказываемся за способъ возсоединенія въ догматѣ (ἕνωσις δογματική), и тѣмъ болѣе, что, при данныхъ условіяхъ онъ, по нашему мнѣнію, не только самый правильный, но и самый легкій. Разсматривая символическіе, богослужебные, учено-богословскіе и другіе письменные памятники армянской церкви, мы видѣли, что церковно-богослужебная и церковно-богословская письменность ея представляетъ въ высшей степени странный и своеобразный конгломератъ именъ и ученій, исключающихъ себя взаимно въ письменности восточной и западной церквей, и между тѣмъ, по какой-то странной игрѣ случая, мирно укладывающихся въ церковномъ сознаніи и практикѣ армянъ [1]). Конечно, этотъ странный конгломератъ представляетъ своего рода удобства въ практическомъ отношеніи, — онъ даетъ возможность выста-

---

[1]) Начиная съ пространнаго символа, въ которомъ анти-аполлинаристскія опредѣленія мирно укладываются подлѣ монофизитскаго основнаго положенія, состоящаго, какъ извѣстно, въ кровномъ родствѣ съ аполлинаризмомъ.

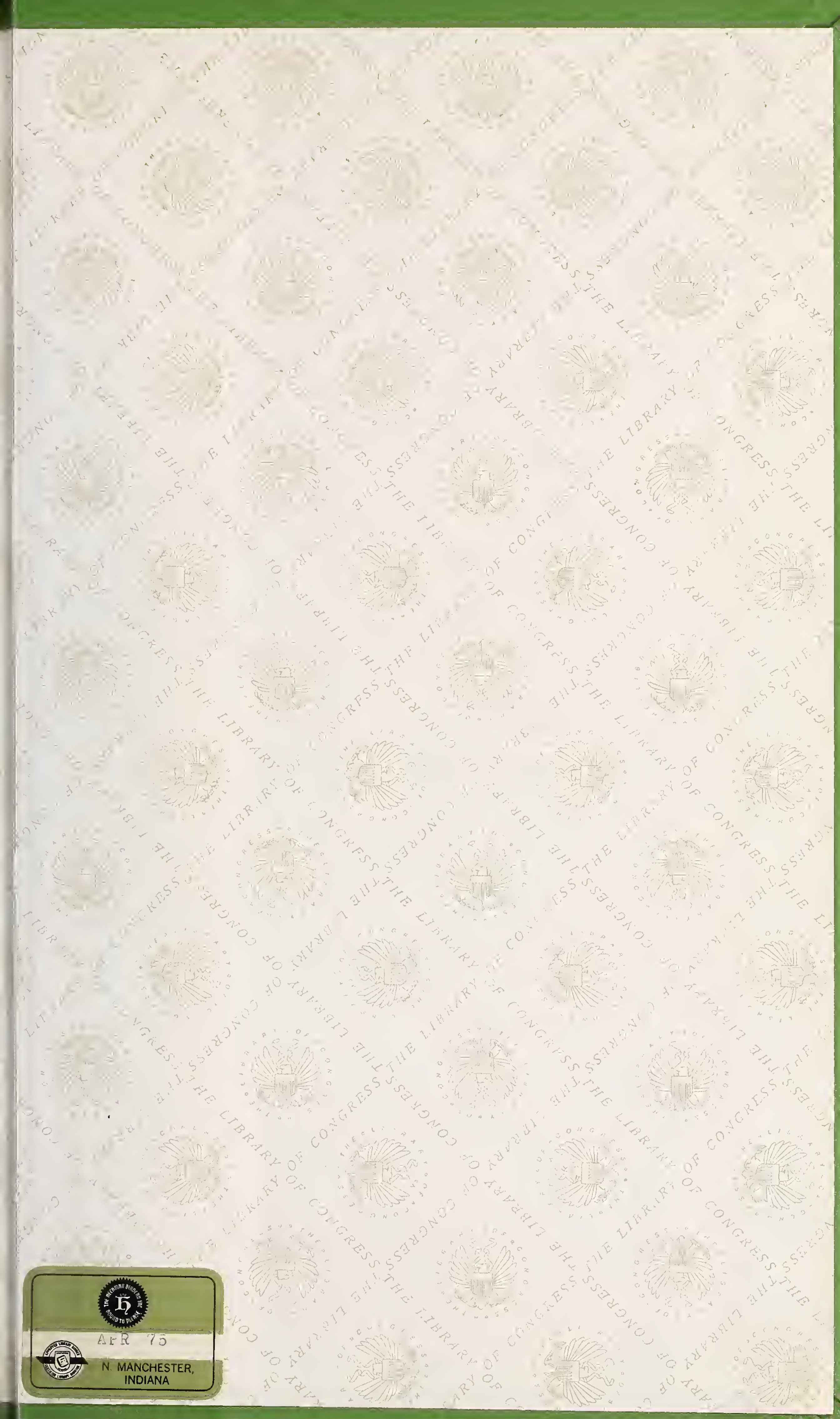
влять, по требованію обстоятельствъ, то или другое вѣроисповѣдное знамя и обставляетъ оное рядами борцовъ требуемаго характера, но дурно рекомендуетъ духовную физіономію церкви и особенно ея между-церковную политику. Такимъ образомъ рано или поздно армянская церковь должна будетъ, совершенно независимо отъ вопроса о возсоединеніи съ православною, подвергнуть ревизіи свою богослужебную и символическую письменность и устранить изъ нея или слѣды православія или слѣды монофизитства, чтобы остановиться на чемъ либо одномъ и тѣмъ придать опредѣленный характеръ своей физіономіи. Въ интересѣ какъ ея самой, такъ и желаннаго возсоединенія, слѣдуетъ желать, что бы она сама prorpio motu не только возъимѣла бы эту мысль, но и привела ее въ исполненіе. Другими словами — это дѣло должно отъ начала до конца считаться ея внутреннимъ свободнымъ дѣломъ, и православная церковь должна воздержаться не только отъ всякихъ указаній и совѣтовъ, но и отъ самой постановки вопроса о возсоединеніи. Этой сдержанностью будетъ заявлено уваженіе къ свободѣ и самостоятельности армянской церкви, и устранено будетъ главнѣйшее, по нашему мнѣнію, препятствіе къ возсоединенію, заключающееся въ щекотливости всякаго свободнаго и уважающаго себя общества, которое не можетъ желать и терпѣть непрошенаго вмѣшательства въ свои внутреннія дѣла, какъ бы ни было благожелательно это вмѣшательство и въ какой-бы изысканно-деликатной формѣ оно не предлагалось. Затѣмъ, смотря по результату, къ которому она придетъ въ концѣ своей ревизіи, вопросъ о ея возсоединеніи съ православною церковію не только возникнетъ, но и разрѣшится самъ собою: если она устранитъ изъ своихъ символовъ, исповѣданій и богослужебныхъ книгъ остатки православія, тогда вопросъ этотъ устранится изъ ея отношеній къ православной церкви однажды на всегда; если же она устранитъ изъ нихъ слѣды монофизитства, тогда она возбудитъ его сама, и православной церкви

весьма легко будетъ рѣшить этотъ вопросъ: ей останется только принять ее въ братскій союзъ и общеніе съ собою съ сохраненіемъ не только ея самостоятельности и полной свободы во внутреннихъ дѣлахъ, но и всѣхъ особенностей ея устройства, управленія, богослуженія и пр. Другими словами — армянская церковь займетъ тогда подобающее мѣсто въ группѣ православныхъ церквей не «изъ милости» и не «по снисхожденію» сторонниковъ ἕνωσις οἰκονομική, а «по праву» и «справедливости» и, какъ «согласная со всѣми церквами, входящими въ составъ этой группы въ догматѣ», станетъ ко всѣмъ имъ вмѣстѣ и къ каждой порознь въ то же самое положеніе, въ какомъ онѣ находятся другъ къ другу, т. е. въ положеніе равноправнаго члена, совершенно свободнаго и самостоятельнаго во внутреннихъ дѣлахъ, безъ всякой малѣйшей тѣни зависимости отъ всякаго другаго такого же члена, и лишь въ вопросахъ обще-церковнаго характера, касающихся всей группы, обмѣниваться братскими сообщеніями и совѣтами. Въ православной церкви нѣтъ папства и іерархическая зависимость одной автокефальной церкви отъ другой не только не требуется, а напротивъ отвергается и ея канонами и всѣми преданіями ея исторіи. Въ своихъ между-церковныхъ отношеніяхъ она преслѣдуетъ только одну цѣль — *сохраненіе единенія вѣры въ союзѣ мира*. И потому всѣ церкви, согласившіяся съ нею *въ единеніи вѣры*, eo ipso имѣютъ право *на союзъ мира*. Повторяемъ: нужно желать, что бы армянская церковь по собственному, совершенно свободному и независимому почину пересмотрѣла свои символическія и богослужебныя книги и изгладила изъ нихъ всѣ слѣды монофизитства, тогда не будетъ нужды ни въ «уступкахъ», ни въ «снисхожденіяхъ», ни въ другихъ ухищреніяхъ старинной византійской οἰκονομία, давнымъ давно доказавшей свою полнѣйшую несостоятельность, и возсоединеніе армянской церкви съ православною устроится само собою. Оно будетъ лишь вопросомъ времени.

## ОГЛАВЛЕНІЕ.

1p




APR 75
N. MANCHESTER,
INDIANA